3さしい

5月

بسم الله الرحمن الرحيم

احمدك اللهم على ما طهرتنا من دنس الاشراك وفضلتنا بعبادتك على ملاء الافلاك مسترشدا اليك عما اضلت العقول
ومستهديا بامنك في تفريع الاصول لنحذو بحذو ما امرت وننتهي بنحو ما اردت واصلي واسلم على من احيى موات القلوب بحكمه الشافية
ونفاها عن صفات العيوب بكلمه الوافية ورفع عن فطرتها الرذائل والبسها العافية ودفع عن منبتها الزلازل بوقايته الكافية
فلم يزل صلى الله عليه وآله في تعهد اصولها ومبالغا في تخضير فروعها حتى اعشوشبت ازهارها بالخشوع واحلولت ثمارها
بالخضوع واستولت على ارجائها الفنون واستكملت هيئة الايمان واشتملت على الحكمة والبرهان وامتثلت ما اقتضاه
القرآن واحترزت عن خطوات الشيطان وصار الملك يومئذ لله الواحد المنان وعلى آله الذين اقتفوا اثره وولوا على صراط الله
على الامة وامناء على الملة والسنة ومنار الحق ومصابيح اليقين مالكي الدين ائمة الخلائق وكل شيء احصيناه في امام مبين صلوة كثيرة
لا يحصيها العادون ولا يبلغ غايتها المجتهدون ما اختلف الليل والنهار واعترف لربه بالازهار فان العلم نور اشرقت له
السموات وانكشفت به الظلمات وصلح عليه امر المخلوقات وهو المنهج الاتم والاسم الاعظم والترياق الاكبر والكبريت الاحمر
الذروة العليا والجنة المأوى والمدينة التي اضائت بالعلماء اركانها والحظيرة التي شرفت بالشهداء جدرانها كلمة الله التي لو كان
البحر مدادا لنفد البحر قبل ان تنفد وحكمة الله التي اوتي خيرا كثيرا من اوتيها من العباد وهو السراج لو هاج في الظلمات
وفضل الله ورحمته وصراط الحق وعصمته والعدة في الحيوة والعدة بعد الممات والمنهاج الواضح لمسالك الدنيا والدين
اذا عميت المسالك وبه يقرب القاصي ويبعد العاصي ويملك النواصي ويستخلص الصياصي ولعمري انه العضد
الذي لا يجحد والشرف الذي لا يحد والرتبة التي لا ينالها الا من اختاره الله وقدمه والذي اصطفاه وولاه
اكرم به من شرف علمها آدم ع واعظم به من سر اجري في ولده الى خاتم خص بالنبوة والاكرام فاستودعها الطاهرين
من عترته واسند من عليها اكابر رواته تشييدا لقواعد الدين وتمهيدا لاساس اليقين وحفظا لحوزة المؤمنين ودفعا
لبادرة الكافرين حتى بدا ذكر فضل من الرحمن عرفه من فضائلهم ومن ذكر عونهم الديان فنبس جدده من نهاهم
فان العلماء معادن الحكمة وتراجمة الاوحياء واسقاط الفضيلة ومستودع الانبياء احتج الله بهم على العباد في دار الدنيا
يوم التناد فقاموا بما استحفظوا اكثر الله امثالهم خير القيام وقعدوا في تدوينه شكر الله سعيهم عن طيب المأكل والمنام وصبروا
في نشره على الاذى والالام وحسروا عن ذراع الهمة لتمكين الخلائق في الحلال والحرام قرنا ولوه بداعي بدين ولوه واحدا
بعد احد فلم يزل ذلك دأبهم من قدم الزمان ودينهم في كل قرن واوان حتى انتهى الفضل الى خاتم المجتهدين واشهر
العلم في رائس الملة والدين مرجع العلماء المحققين فخر الفقهاء المتبحرين معقل الانام وكهف المسلمين والاسلام الكاشف
بسنا انوار غياهب الظلام عن وجوه الاحكام طود التقى بحر النهى ملاذ الورى علم الهدى مرتضى المصطفى مصطفى المرتضى
مولى العلماء عند البادئ لها حراك الحق رضي الانصاف اجزل الله في الدارين مثوبته ورفع في العليين مرتبته فاز فيه في العلم
لم يسبقه الاولون واحتوى في الفضل رتبة ما ادركها الاخرون وقام بمقام يغبطه الغابرون فتحصنت لديه الابصار
ووقفت لديه الانظار ومدت نحوه الاعناق في المتعمدة الافاق وانيخت بفنائه الركاب في احدقوا به من كل باب
للاغتراف عن لجج بحاره وميلا للالتقاط من درر نثاره وطمعا في الاستنارة بانواره وحرصا على اقتفاء اثاره فامتلى كل اناء
قدر ما وعاه وحكى كل رجاء جزما حاذاه [illegible] حيث حكيم الفقهاء الربانيين وفقيه الحكماء
الالهيين وحيد عصره وفريد دهره وامام العلماء والمجتهدين وكشاف حقايق العلوم بالبراهين صاحب
المفاخر والمكارم الحاج ميرزا ابو القاسم [illegible] الرازي قدس الله تربته واعلى في الجنان رتبته كان الذي قنطره من تلك
احلاها وما التقطه من تلك الثمرة اذكاها وما استظهره من الحقايق اجلاها وما استنبطه من الدقايق انقاها مشتملا على
فوائد نفعها اعم ومحشوا بالزوائد نفعها تم تاقت نفوس الطالبين الى مناله وزاغت عيون المشتغلين وتمنت هبته عليه
نقصهم حلوته وطلبت نسخة من كل حاجز وافت عيني لطبع هذا الكتاب المستطاب بطارح لانظار الناظرين على البر
بعون وفقه الله لمراضيه وجعل مستقبل ايامه خيرا من ماضيه عمدة الاخيار زبدة التجار المبرز من كل شيء ما في مشهد نور على
الشهر ادام الله عزه واقباله فبحمد الله المنزح كذا بابه الايدي في الامصار وصلى الله على محمد وآله الاطهار

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الصحيح والأعم

قد اختلف نظار أهل النظر في أن ألفاظ العبادات هل هي أسامي للصحيحة أو الأعم منها ومن الفاسدة
على أقوال ثالثها التفصيل بين الأجزاء والشرائط بالمصير إلى الأول في الأول وإلى الثاني في الثاني وربما يعد من الأقوال في المقام
ما أفاده الشهيد في قواعده من أن الماهيات الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد إلا الحج إلى آخر ما أفاده وستعرف الكلام
فيه ثم إن تحقيق المقام على وجه يرتفع غواشي الأوهام في طي هدايات **هداية** لا إشكال في جريان النزاع على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية وهل جريانه موقوف عليه فلا يجري على تقدير عدمه أو لا قولان ظاهر بعض الأفاضل هو الأول وهو المحكي
عن بعض الأجلة تبعا لبعض أفاضل سادات المتأخرين والحق خلافه كما صرح جماعة من المحققين هو الثاني واستظهره الأول من
العنوان فإن في التعبير بالأسامي تلويحا بل تصريحا بالوضع ويؤيده أدلة الطرفين من دعوى التبادر وغيره من خواص الحقيقة مضافا إلى
عدم تعقل النزاع على تقدير عدم الوضع لأن القائل بالأعم إن أراد صحة استعمال اللفظ في الأعم ولو مجازا فهو لا يستلزم
فإن القائل بالصحيح يعترف في الجواب عن أدلة الأعمي بوقوعه كما أنه لا سبيل إلى إنكار استعمال اللفظ في الصحيح فلم يبق للقائل به
على وجه الحقيقة ما يصلح قولا للوجيه في اختصاص العنوان بعد تسليمه لأن الاسم على الوضع وعنوان النزاع إنما هو من القائلين
بثبوت الحقيقة الشرعية وإنما تبعهم في العنوان من لا يقول بها جريا على ما هو المعنون في كلامهم محافظة لما قد يظهر من لسانه الأدلة
ومنه يظهر الوجه في اختصاص الأدلة فإنها إنما تجري لما هو الواقع في العنوان ولم يظهر من النافي للحقيقة الشرعية مع ذهابه في المقام
أحد الوجهين التمسك بها في ما اختاره من العدم وأما ما ذكر في الأصل فلا ينافي جريان النزاع على تقدير العدم لجواز اختلافهم في
المجازات فيمكن أن يتنازع في أن المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح وجريان حمله للفظ عنده على الصادق على المعنى الحقيقي
أو الأعم أما ما قد يتخيل من أن الغلبة مما لا وجه لدعواها على القول بالصحيح ضرورة كثرة الاستعمال في الأعم على وجه لا يكاد ينكر على
الصحيح وما أنه فهو على تقدير صحته ينهض حجة للقول بالأعم أو القول بالتوقف ولا يمنع من جريان النزاع على تقدير العدم كما
لا يخفى والأولى أن يقال في تصوير النزاع على تقدير العدم أن القائل بالصحيح يدعي أن الاستعمال في الفاسد ليس مجازا غير اللازم من الاستعمال
في الصحيح بل إنما الاستعمال في الفاسد من جهة الاستعمال في الصحيح تنزيلا له منزلتها بوجه من وجوه التنزيل من تنزيل ما هو المعدوم
من الأجزاء والشرائط منزلة الموجود والقائل بالأعم يدعي أنه مجاز في المجازية وما ذكرنا ليس من قبيل التجشم كما ستطلع على تفصيله في نوع
المجاز وهو المعهود في أنواع المركبات الكمية في العرف والعادة ومن هنا يظهر فساد ما قد يتخيل في المقام من لزوم سبك المجاز عن مثله
على تقدير جريان النزاع بناء على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ولا ريب في كون ثمرتها دائرة على تقدير صحته ووقوعه فلا يبقى
محل لهذا النزاع المعروف على أنا لم نجد له شاهدا في كلام العرب أما الملازمة فلأن استعمال اللفظ في الصحيح إنما هو لعلاقة بينه
وبين المعنى اللغوي من علاقة الإطلاق والتقييد وغيرهما كما في الحج على ما قيل واستعماله في الأعم لا بد وأن يكون بواسطة
مشابهته ومشاكلته بينه وبين الصحيح في الصورة فاستعماله فيه إنما هو بواسطة علاقة بينه وبين المعنى المجازي وهو المراد بالملازمة
وجه الفساد هو ما عرفت من أن ذلك ليس مجازا لفظيا آخر غير ما هو اللازم من الاستعمال في الصحيح ولا نرى بعدا في وقوع مثل هذا
التصرف العقلي على تقدير المجازية كما لا يخفى ومما ذكرنا يتضح حال النزاع على تقدير ثبوت الحقيقة المتشرعة فإنه حاكم عليها
فإن النقل فيها لا بد وأن يكون تعيينيا وهو مسبوق بكثرة الاستعمال على وجه الغلبة بل الأغلبية فالقائل بالصحيح يدعي أن ما هو الأصل
حقيقة هو المستعمل فيه في عرف الشارع لأن عرف المتشرعة مرآة لعرفه ومرآة لمراد القائل بالأعم يدعي خلافه في عرف الشارع نظرا
أو غائبا خلافه في عرف المتشرعة الكاشف عن عرفه وهل هو موقوف على ثبوت تصرف من الشارع في المعنى فلا وجه للنزاع بناء
على ما نبيله الثاني فلا وجه فيجري على مقالة الباقلاني الظاهر هو الأول وتوضيح الحال أن المعنى إما أن يكون بسيطا غير مركب من شيء
أو شرطا وإما أن يكون مركبا ولو بملاحظة تقييده بأمر خارج عنه الأول غير قابل لأن يجري فيه النزاع لعدم قابليته للاتصاف بالصحة
والفساد فإن الفاسد ما أن يراد به ما فقد جزءا أو شرطا أو ما لا يترتب عليه الأثر المقصود منه الأول خلاف المفروض من كونه بسيطا
والثاني لا سبيل إليه على تقدير وجوده واقعا فما هو المقصود منه واقعا لا يعقل عدم ترتبه عليه على تقدير عدمه لا يعقل فرض
عليه فهو إما صحيح على الوجهين دائما وأما ليس بشيء والثاني إما أن يكون التركيب فيه بواسطة التقييد بكون التقييد داخلا أما أن
القيد خارجا على وجه الجزئية كما في أنواع المركبات وعلى التقديرين لا إشكال في صحة إطلاق لفظ الصحيح وما يقابله على ذلك المركب فإن
المعنى الملحوظ باعتبار دخول شيء فيه قابل لأن يتصف بالصحة التامة التي يعبر عنها بترتب الغاية عليه على تقدير وجوده مع ما اعتبر فيه باعتبار

على تقدير وجوه خالية عما اعتبر فيه اذا نصف بالصحة بالنسبة الى نفسه اذا نصفنا بالفساد من حيث التركيب بناء على صحته من حيث نفسه
وقد عرفت حجة بان النزاع على تقدير ان يكون المعنى مركبا على القولين على الوجه الثاني من غير فرق في ذلك بين ان يكون ذلك المعنى
المركب مباينا للمعنى اللغوي باعتبار مناسبة بينهما كما في لفظ الحج الموضوع لغة للقصد المنقول منه شرعا الى المناسك المخصوصة او لم
يكون المعنى اللغوي جزء من الاجزاء المعتبرة في ذلك المعنى كلفظ الصلوة الموضوع لغة للدعاء المنقول الى الاركان المخصوصة والهيئة المعهودة
واما اذا كان الاختلاف بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي بالاطلاق والتقييد فان التزم بالوضع للنقل كما هو قضية القائل بالحقيقة
او لا يلتزم فعلى الاول يجري النزاع دون الثاني اما الاول فلان القائل بالصحيح يدعي ان للفظ انما هو منقول لخصوص المطلوب الذي
يحصل في ضمن المقيد الخاص والقائل بالاعم يدعي الوضع للمعنى الاعم من ذلك المطلوب الذي هو فاسد تام من خصوص المقيد فاستعمال اللفظ
خصوص المقيد انما هو على وجه الحقيقة على القولين بخلاف ما اذا نقل بالحقيقة الشرعية فان الاستعمال المذكور مجاز لابتنائه على ارادة
الخصوصية من لفظ المطلق لا يقال على القول بالاعم لابد ان يكون مستعملا في خصوص المقيد مجازا لانه يكون كل الالفاظ المطلقة كما هو
ظاهر فالقائل بالاعم لابد ان لا يلتزم بالوضع في هذا العلم فالمعنى المنقول منه بعينه لا يخفى لانا نقول الظاهر من القائلين الا
علماء النزاع بان الصحيح ليس موضوعا للفظ على وجه الخصوص بطريق الوضع العام والموضوع له الخاص كما سيظهر وجهه ثم وعلى التسليم
فلا يمنع ذلك مما نحن بصدده من جريان النزاع فانه لا مانع ان القائل الخ لا يلتزم بالوضع اما الثاني فلان القائل بالصحيح اما ان يقول
بان للفظ موضوع للمعنى الملحوظ على وجه التقييد ونقول بانه المستعمل على وجه المجاز بذلك الاول خلاف الغرض لان الوضع للمطلق هو المسلم
عندهم وهو تعيين القول بالصدق عدا المقيد للازم للاعم فلا يعقل التنازع كذا الثاني لكفاية التقييد عن استعمال المطلق في المقيد
وعلى تقدير التسليم لا يجدي فان جواز استعمال المطلق في المقيد على وجه المجاز مما لا سبيل الى انكاره لاحد من الفريقين فيبقى على شرع ثمرة
هنا يجوز لكل واحد منهما التمسك بالتمسك باطلاق اللفظ في دفع ما يشك في اعتباره فيها كسائر المطلقات وهو المصرح به في كلام جماعة من
المحققين ثم لو جعل فيه ان المجاز اللازم من التقييد مبنيا التمسك بالاطلاق لما هو المقرر في محله من انه بمنزلة التخصيص العام المخصوص لو كان
مجازا فانه لا ينافي ظهوره في الباقي بل الامر في التقييد اظهر كما لا يخفى وذلك بخلاف المجاز اللازم على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية
مع تصرف الشارع في المعنى كان يكون المعنى اللغوي جزء من المعنى الشرعي او مباينا له فانه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لا وجه للتمسك
بالاطلاق في هذا النحو من المجاز وبما ذكرنا يظهر فساد ما زعمه بعضهم من ان مقالة الباقلاني لا ينبغي ان تعد ثالث الاقوال في تلك المسئلة
لانها بعينها مقالة النافين للحقيقة الشرعية مبنيا على ما ذهب اليه المشهور من ان التقييد بالمنفصل يوجب المجاز ووجه الفساد ما عرفت من
الفرق بين المجازين فانه على مقالة القاضي لا مانع من التمسك بالاطلاق لان علاقة الاطلاق والتقييد لا ينافي الاطلاق من جهة
وعلى مقالة الثاني علاقة الكل والجزء او علاقة اخرى لا يبقى ظهور للمطلق بعد القول بالمجاز على هذا الوجه يعول عليه عند الشك
مضافا الى امكان منع المجازية على مقالة القاضي بناء على ما هو التحقيق من ان التقييد لا يوجب مجازا كما لا يخفى وكيف كان فقد تلخص مما تقدم
ان مدار النزاع على احد امرين اما التصرف في المعنى على وجه يكون المعنى اللغوي مغايرا للمعنى الشرعي غير المغايرة الحاصلة بين المطلق والمقيد كما عرفت
او التصرف في اللفظ على وجه النقل من الكلي والمطلق الى الفرد المقيد كما تقدم تفصيله هل النزاع مخصوص بالفاظ العبادات كما هو
المأخوذ في العنوان او يعم الفاظ المعاملات ظاهر جماعة منهم الشهيدان هو الثاني وادعى بعض الاجلة قال الشهيد في قواعده الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى
الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في
الصلوة او دخل في الصوم مع ... نعم لو بحث منهي كلامه في مقامه فقوله لا يطلق وان كان ظاهرا في عدم الاطلاق مطلقا الا ان مراده
الاطلاق فيها على الفاسد مانع عن الحمل المذكور فلابد ان يؤول بانه لا يطلق على وجه الحقيقة كما افاده بعض الاجلة الا ان الاستثناء
المذكور في كلامه لا يلائم ذلك فان التعليل بوجوب المضي فيه لابد ان يكون علة للوضع وهو مما لا يرتبط كما لا يخفى فالظاهر
الاستثناء والتعليل هو ان الفاسد في الشريعة غير مامور به الا في الحج فان المضي في فاسده واجب مامور به كما يشير اليه المحقق القمي ثم انه عبر
ان يكون مراده ان اطلاق الفاظ العبادات والمعاملات لا ينصرف الا الى ما هو معلول لنفسا كما افاده المحقق في الشرايع نحو الحلاف لتعقد
ينصرف الى الصحيح عن العلامة في قواعده المطلب الرابع العقد اطلاقه ينصرف الى الصحيح دلالة في كلامه على الوضع نعم يظهر
الشهيد الثاني في شرح ما عرفت من الشرائع هو صريح في ارادة الوضع حيث قال ان عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد
لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم فلان باع داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه

ترادعي ان ذلك الفاسد لم يجمع اجزاءه وعلى صحة انتساب غيره ذلك من خواص لو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد يقبل تقييده
باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانصرافه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة انتهى قول دعوى وضع الفاظ المعاملات للصحيح
مما امضاه الشارع وحكم بترتب الاثر المقصود منها عليها بناء على ما استقر عليه بناء اهل العلم كافة من التمسك بعموم ما دل على مشروعية
المعاملة عند الشك فيها او في اعتبار امر او دليل على اعتباره فيها خطاء لتشهد به ملاحظة الاستعمالات بل ولولاه لما دار
الفقه كما لا يكاد يخفى على المستأنس بكلماتهم فلا دليل على تعارف الاجماع على جواز التمسك بعموم قوله تعالى واحل الله البيع لقيام ما اسلفه
من التبادر ربما يكون منشأه على تقدير التسليم هو ما ذكره المحقق والعلامة من دعوى الانصراف فلا بد ان يكون مستندا الى غيره
اما بواسطة الارتكاز في اذهان المتشرعة من حمل الفعل الصادر من الفاعل على الصحة كما لعله هو الوجه في بعض الموارد ومنه ما يشهد
ذكرنا من منع التبادر انه لو نذر ان لا يبيع الخمر فباعه لا يعد حانثا بناء على الصحيح مع حصول الحنث عرفا وقد تصدى بعض المحققين في
تعليقاته على المعالم لدفع الاشكال طالما في بنائه ملخصه ان المراد من كون اسامي المعاملات موضوعة للصحيح ان المعنى العرفي ايضا هو الصحيح لا ان
اسامي المعاملات للصحيح الشرعي الذي لازمه الاجمال ويكون موقوفا على بيان الشارع انما يكون اطلاقها على الفاسد من باب المشاكلة ونحوه من المجاز فلا خلاف
بين الشرع والعرف في اصل المفهوم والمعنى غاية الامر ان العرف بما يزعمه مصداقا لذلك المعنى والمفهوم على ما يعتبرونه مصداقا في الواقع
يكشف عنه الشارع فالاختلاف انما هو في المصداق الشرعي والعرفي بعد الاتفاق على نفس المعنى والمفهوم فاذا ورد من الشارع امر بامضاء
معاملة من تلك المعاملات كحلية البيع او نحوه من ... بالمشروعية عند الشك على وجه الاطلاق ومن ...
... ان ما ذكره ... كلام الشهيد لا يخفى على المتأمل فيه ... الفاسد العرفي هو ما يصح سلب ...
حقيقته كبيع ... الفاسد الشرعي كبيع الخمر وبيع ...
... العرفي ... الفاسد العرفي ... الشرعي دون الفاسد
... الاشكال بوجه بناء على ان الرجوع الى ما هو العرف عند اطلاق الالفاظ الواردة في المحاورات
لتشخيص ... من حيث ... عن حقيقة المعنى ووافق المعنى والمفهوم عنده ... وجب حمله على
الاجمال في الاخير ... التشخيص ... المخاطبين ... في الصدق ... الاشتباه في المفهوم
ان ... يجري الاجمال على وجه ... الجاهل ... المعاملات
على ... الواقع ... بواسطة عرف كما
خاصة كما اذا اشتبه ... في المصاديق ... المفهوم
ما هو عليه في الواقع فالوجه ... الاجمال في المفهوم ... الاجمال ... الرجوع الى العرف
فلا وجه ... الرجوع الى العرف ... المعلوم ... بوجود ذلك المفهوم
عنده في ذلك المورد والمصداق ... الشارع ... خطأ العرف في ...
هو الظاهر ... الاجمال ... الشارع ... وكان حكمهم بوجود
المصداق بعد الكشف ... في البيع ... الشرائط المقررة بعد العلم
بحكم الشارع باعتبارها ... فالشرعي كبيع ... بالنظر ... اللزوم في العقد
الشرعية ... البيع لكن وجوب الوفاء بالعقد ... فيكون ذلك ... الى العرف
اصالة ... ملحوق بالمعاملات المجهولة التي لا ... سلمنا ... الاشتباه في المصداق بعد العلم
بالمفهوم من غير الجهة التي فرضناها ومع ذلك فلا ينهض ... الاشكال اذ بعد فرض خطأ نظر الشارع العرف في
تشخيص المصداق لا وجه للتمسك بالاطلاق اذ غاية ما هنا حكم العرف بوجود ذلك المفهوم في المورد المشكوك على ما وصل اليه نظرهم
وهو لا يجدي بل لابد ان يكون ذلك مصداقا في نظر الشارع لا دليل على ان ما هو المصداق العرفي هو المصداق الشرعي كما هو المفروض فما
يلازم تحصيل مصداق شرعي لا مدخل للعرف فيه لاجل التخصيص المذكور ... فلا بد ان نرجع الى الاطلاق انما هو لاجل تحصيل ما هو المصداق
واقعا وحيث انه لا يمكن الوصول الى الواقع ... ان يكون اعتمادا ... بملاحظة ما لو جعل الشارع بيد نفسه
تشخيص المصداق فان وجود ذلك في ... الشرع ... بنظر العرف فما ... فلابد ان يكون لاعتماد مدخل ... فاذا لم يعلم
الشارع الحكم بخطأ العرف فهم يعتقدون انه هو المصداق الشرعي ويجب عليهم اجراء احكامه عليه فليس ذلك ... فيما اذا اتحد نظر العرف والشرع

في التشخيص واما اذا اختلفا فلا وجه لذلك لما هو المفروض من ان زوم التسلسل فهو انما يكون بواسطة لزوم اختلاف الا
العرفية والشرعية كما لا يخفى واما الحكم بالخطأ فقد عرفت انه لا يجدي فيما لا فرق في الصدق بعده وقبله وبالجملة فلا نعلم جهة لتصحيح ما
افاده الشهيد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فما ذكرنا يظهر ان النزاع لا يجري في الفاظ المعاملات والله الهادي الى سواء السبيل الموفق
هداية قد تقدم منا الاشارة الى ما هو المنسوب الى الفقهاء من ان الصحيح ما اسقط القضاء والى المتكلمين من انه ما وافق
الشريعة وان الصحة على الوجهين من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن مطابقتها بعد تعلق الامر بها فلا يعقل ان يكون داخلا في الموضوع
له فالمراد به الهيئة الجعلية الجامعة للاجزاء والشرائط التي لها مدخل في ترتب ما هو المقصود على الامر بها عليها ويعبر عنه بالتامة وهو
معنى اللغة وقد ذكرنا في محله ان الفقهاء والمتكلمين ليس لهم اصطلاح على ابداع معنى جديد غير ما هو المفهوم منه في اللغة وعن الوحيد البهبهاني
انه نسب الى القوم انهم عرفوا تارة بانه المستجمع للشرائط وهو غير ما نسبه فيما هو المعروف بينهم من ان قوله لا صلاة الا بطهور لا اجمال
على القول بالصحيح فان الطهور من جملة الشرائط واعتبار الجزء يوجب سقوط التفصيل كما لا يخفى ثم ان المراد من الاجزاء والشرائط هل هي الشخصية
او النوعية فقد يقال ان المراد منها ما هي ثابتة في حق العالم والمختار العامد لعالم او ما هي واجبة على المكلفين المختلفين حسب اختلاف الموضوع
من الجهل والنسيان والاضطرار والاختيار والعلم والعمد ونحوها وجهان غير خاليين عن محذور واشكال اذ على الاول يلزم ان لا
يكون غيره من الافعال الواقعة عن المكلفين في هذا الموضوع صلاة على وجه الحقيقة ويكون بدلا عنها مسقطا لها والتزام ان
كان مما لا يستلزم محالا الا انه بعيد في غاية الاشكال وعلى الثاني فاما ان يكون لفظ الصلاة منقولا بالاشتراك اللفظي على تلك الهيئات
المختلفة او بالاشتراك المعنوي والاول فساده ظاهر والثاني غير معقول في وجه مستلزم لمحذور في وجه اخر بيان ذلك ان القدر الجامع بين الهيئات
لابد ان يكون بحيث يوجد في كل منها اذا وقعت صحيحة ومتصفة اذا وقعت فاسدة وقد يكون الصحيح من مكلف بعينه فاسدا من اخر فصلاة
المريض تصح بدلا عن القيام وهي فاسدة من الصحيح وصلاة ناسي القراءة كذلك كصلاة الغريق والمطاردة والمسايفة ونحوها فذلك القدر
الجامع لا يعقل ان يكون امرا مركبا موجودا في تلك الهيئات لما عرفت من انه كلما يتصور جامعا يحتمل ان يكون ذلك المركب فاسدا او
صحيحا بالنسبة الى موضوعين فلا محيص عن ان يكون ذلك القدر الجامع امرا بسيطا يحصل في الخارج بواسطة تلك الافعال المركبة
ويكون هذه المركبات محصلة له اذا وقعت صحيحة دون ما اذا وقعت فاسدة وهو اما ان يكون هو المطلوب او ما هو في مرتبته واما ان
يكون ملزوما مساويا للطلب والاول غير معقول ضرورة توقفه على الموضوع ولا يعقل ان يؤخذ في الموضوع ما هو موقوف عليه مضافا
الى استلزامه ترادف الصلاة والمطلوب وهو بديهي الفساد ومع الغض عنه يستغرب عليه والثاني مناف لذهاب المشهور القائلين بالوضع
للصحيح الى جواز التمسك بالبراءة بل قد ادعي الاجماع على جوازه توضيحه ان دوران الامر بين الاقل والاكثر يتصور على وجهين احدهما
ان لا يعلم عنوان المكلف به وثانيهما ان يكون العنوان معلوما وانما الشك في حصول ذلك العنوان في ضمن الاقل او الاكثر فعلى الاول
فالمشهور كما هو التحقيق عندنا على البراءة وعلى الثاني فاللازم هو الاحتياط للقطع بالمكلف به مع الشك في حصوله في الخارج مضافا الى
عدم حصول ذلك المفهوم المعين بهذه الافعال في الخارج كما في الطهارة على القول بعدم اجمالها فانه اذا شك في حصولها بالغسل مرة او مرتين
يجب الاحتياط في ذلك ولعله لم يخالف فيه بعد تسليم الصغرى والعمدة في اثبات الاخذ بالبراءة عند الشك في الشرطية والجزئية هو
ملاحظة هذه المقدمة فان نظر القائل بالاشتغال الى ان الصلاة مما هو عنوان المكلف به فيجب العلم بحصوله في الخارج ونظر القائل
ان الصلاة اذا كانت مجملة غير معلومة المعنى والمراد ليست عنوانا بل انما الواجب هو امور خاصة كالتكبير والركوع والقراءة ونحوها والتعبير
عنها بالصلاة انما يجدي اذا كانت تلك الاجزاء هي الصلاة وبعد فرض العلم بها واجمالها انما يكون تعبيرا صوريا كما اوضحناه في محله
اذا تقرر ذلك نقول ان الالتزام بوجود قدر مشترك بسيط بين تلك الهيئات المختلفة كالمطلوبية للذمة او التركيب الذي ينهى عن الفحشاء
والمنكر بالخاصية ونحو ذلك فلنا بان الصلاة انما هي موضوعة لذلك الواقع يوجب المصير الى الاشتغال عند الشك في الشرطية والجزئية لا
مرجع الشك الى ان تلك الافعال الواقعة في الخارج هل وجب حصول ذلك الامر البسيط سقوط الاشتغال ولا بد من القطع بوجوب
تحصيل ذلك الامر وهذا هو بعينه مورد الاشتغال والاحتياط اللازم لا يقال ان مجرد العلم بوجود قدر مشترك بسيط يوجب ذلك بل لو كان
معلوما على وجه التفصيل المفروض اجمال اللفظ وعدم العلم بالموضوع له وكلما يتصور من العناوين كالمطلوب وغيره فانما هو مما يحتمل ان يكون
هو الموضوع له لا انه هو كما نقول لا فرق في ذلك بين العلم الاجمالي والتفصيلي فمتى علم بوجوب امر واشتغال الذمة به حصل تفريغ عنه قطعا
وهذا هو المراد بالمحذور في الوجه الثاني اللازم من الالتزام بان المراد من الاجزاء والشرائط الشخصية منها واما ما عرفت من الاشكال على ذلك البعد
من لزوم استعمال اللفظ في غير المركب الجامع للشرائط الواقعية الاختيارية مجازا فيمكن دفعه بان المتشرعة توسعوا في تسميتهم لها بالصلاة فضلا

في الصحيح والاعم

حقيقة عندهم لا عند الشارع من حيث خصوص ما هو المخصوص من المركب لتأمن غيره ايضا كما سمعوا كلما هو مسكر خمرا وان لم يكن
ماخوذا من العنب مع ان الخمر هو الماخوذ منه لعين ذلك لا يبعد نظير ذلك لفظ الاجماع فانه في مصطلح العامة والخاصة على ما يظهر من كلماتهم
هو اتفاق الكل ثم انهم لما وقفوا على حصول ما هو المقصود من اتفاق الكل في اتفاق البعض الكاشف توسعوا في اطلاق الاجماع على
ذلك الاتفاق وصار من موارد استعمال اللفظ على وجه الحقيقة عندهم فكان مثال التسمية بالصلوة موجودا عندهم في غير ذلك المركب
فالوضع فيها نظير الوضع لغة والموضوع له الخاص دون الاشتراك اللفظي فان قلت فعلى هذا اذا وجد كون شيء شرطا في الصلوة كالطهارة
مثلا لا وجه لاشتراط غير ذلك الجامع لشرط المذكور اذ المفروض ان الصلوة عند الشارع هو ذلك المركب فثبوت ذلك الشرط لغيرها
موقوف على الدليل قلت لعل ثبوت الاشتراط لذلك الجامع كاف في ثبوته لغيره للاجماع على عدم اختلاف ذلك الابدال في جميع
الامور المعتبرة في المبدل منه لا انا نقول فان لم ثبوت الشرط لغيره بواسطة كونه صلوة بل لمفتقر الى ذلك الاجماع بل لو ثبت الاجماع فانما
هو ايضا بواسطة كونه صلوة قلت ذلك تم عند التأمل قلت كما لا يخفى وما نراه في الانظار من ثبوت ذلك بواسطة صدق اسم الصلوة
وهو انما يكون من حيث عدم التأمل وحسبان ان لفظ الصلوة كسائر الالفاظ المعلومة الغير المجملة والانصاف انا نقول بان الصلوة
شرعا هو المركب التام وباقي الافعال انما سميت صلوة توسعا في التسمية كما عرفت نظيره في لفظ الاجماع لعين ما بل الظاهر والمظنون
بالظن القوي انه كان في نفس الامر كذلك لا يلزم تعدد من المحذور وهو عدم جواز الرجوع الى البرائة فان الصلوة يكون اسما للذي الغير
المعلوم من الاجزاء المرددة بين الاقل والاكثر وحصول الابراء والنهي عن الفحشاء انما هو من لوازم المامور به لا نفسه وقد يحقق
في موضعه جريان البرائة اذا كان نفس المكلف به دائرا بين الاقل والاكثر لا ما به ما يتحقق المكلف به كما عرفت جماعة والله الهادي الى سواء السبيل

هداية في بيان المراد من القول بالاعم فاعلم ان الظاهر من كلماتهم خصوصا ما يظهر من المحقق القمي كون الفاظ العبادات اسماء للقدر
المشترك بين اجزاء معلومة من الاركان الاربعة في الصلوة وبين ما هو زيد عن ذلك وان لم يقع شيء من تلك الاركان وما هو ايد عنها
صحيحة في الخارج فجميع هذه الافراد اعني الصحيحة المشتملة على الاركان الزائدة عليها والفاسدة المقتصرة عليها الزائدة عليها حقيقة
ويطلق على جميعها لفظ الصلوة على وجه الاشتراك المعنوي ولعل هذا بعد ما ذهب اليه من القول بالاعم الى الحكم باجزاء الصلوة المشتملة
على الاركان وان لم يشتمل على جزء غيرها اذا وقعت نسيانا فجميع الاركان مدار صدق التسمية لا ان مدار انتفاء الصدق بانتفاء احد الاركان
استلزم على بقية الاجزاء والصدق مع وجودها وان لم يشتمل على شيء من الاجزاء والشرائط وهو مما لا ينبغي ان يصدق به لانه منقوض طردا وعكسا
كما لا يخفى مضافا الى ان ذلك مر غير معقول لا يعقل القدر المشترك بين الزائد والناقص على وجه يكون الزائد ايضا من حقيقة ذلك القدر
المشترك ولا يكون الزيادة من اجزاء الفرد توضيحه ان القدر المشترك بين الزائد والناقص لا يعقل الا بان يكون الزائد في الفرد الزائد خارجا
في حقيقة الفرد خارجا عن حقيقة القدر المشترك ويكون الزيادة معتبرة بالنسبة الى نفس القدر المشترك لو قلنا بامكان وجوده مع قطع
عن الحصول في ضمن شيء مخصص من الفصول او شيء اخر بالنسبة الى الفرد الاخر الزائد على القدر المشترك بل لو قلنا بامتناع وجود القدر المشترك
من دون الحصول في المخصص فلابد من ان يكون الزيادة داخلة في حقيقة القدر المشترك فيكون مهملة واخذه تارة زائدة واخرى ناقصة
والاول لو قلنا بامكانه مخصوص بشيء فهو مما لا يلتزم به احد ثم لو ان ظاهر كلماتهم طرا ان الصحيح من حقيقة الصلوة كالفاسد
~~فاطلاق لفظ الصلوة على كل واحد من الصحيح والفاسد~~ فاطلاق لفظ الصلوة على كل واحد من الصحيح والفاسد ليس من باب استعمال
اللفظ الموضوع للكلي في الفرد لكونه حقيقة في وجه ومجازا في اخر الثاني مم مفروض ان امتناع خلافه في خلافه ايضا
النقصان فان قلت ما ذكرته مبني على امتناع التشكيك في الذاتيات ولم يثبت ذلك كيف وقد ذهب جماعة من ارباب المعقول الى امكانه
قلت ما ذكرنا فاطل وان قلنا بامكان التشكيك ضرورة وجود الفرق بين المقامين فان القائل بامكانه انما يقول به فيما كان الزائد بعينه
جنس الناقص ويكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ومن مسخة بحال الفاقد فان الزيادة مباين للناقص وهو مستحيل بالضرورة
لا يحتاج الى تجشم الاستدلال وتطويل المقال فان قلت نحن لا نقول بان تلك الاركان المخصوصة مشتركة بين الزائدة والناقصة
ليلزم ما ذكر من المحذور بل نقول ان لفظ الصلوة مثلا موضوع للاركان المخصوصة وباقي الاجزاء خارجة عنها وعن المسمى لكن مقارنتها
لغيرها لا يمنع صدق اللفظ على مسماه قلت ذلك بعينه مما لا يلتزم به القائل المذكور فانه بنى على ذلك يصير استعمال اللفظ في الصحيح المشتمل على الشرائط
والاجزاء من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وهو مجاز قطعا والظاهر من كلماتهم كونه حقيقة بل واستعماله في الفاسد المقتصر
على الاركان ايضا مجازا ولا يحتمل من قبيل ان يكون الاستعمال المذكور حقيقة من قبيل استعمال الموضوع للجزء في الاثنان
لان استعماله في الجزء انما هو مجاز ولو بملاحظة علاقة الكلي والفرد فكيف بملاحظة علاقة الكل والجزء وهو في غاية الظهور

ان القائل بالاعم على هذا الوجه اما ان يقول بان هذا اللفظ موضوع للقدر الجامع بين الاقل والاكثر والناقص والزائد على
على وجه يكون الزيادة من حقيقة القدر المشترك واما ان يقول بان اللفظ موضوع للاجزاء المعينة والاركان المخصوصة والاول
معقول مضافا الى استلزامه ان يكون اطلاق الصلوة على كل واحد من الناقص والزائد صحيحا وفاسدا من اطلاق الكلي على الفرد وانهم
لا يلتزمون به الثاني يستلزم ان يكون اطلاقها على الصحيح الزائد ثم الزائد الفاسد اطلاقا مجازيا وهو لا يلتزم به القائل
المذكور قطعا كما يظهر بملاحظة كلامه الثاني ما نسبه بعض الى جماعة من القائلين بالاعم بل قيل هو المعروف بينهم ان لفظ الصلوة موضوع
لمعظم الاجزاء وهو ما يقوم به الهيئة العرفية ومعها لا يصح سلب الاسم عنها فكلما حصل صدق الاسم عرفا يستكشف به عن وجود المسمى
فعلى هذا عكسه وطرده سليمان عن الانتقاض فيه ان تخصيص معظم الاجزاء اصلا للاسم من دون نقص لكن يرد عليه انه ان اريد بذلك اللفظ
موضوع لمفهوم معظم الاجزاء الذي لا يختلف لذلك المفهوم باختلاف مصاديقه ففساده غني عن البيان بداهة ان لفظ الصلوة لا يترادف لفظ
الاجزاء وجوه عديدة ومنها انه يعني بان اللفظ موضوع لمصداق واحد من تلك المصاديق المختلفة بالتبادل واما انه يعني بوضعه للقدر المشترك
بين تلك المصاديق واما انه يعني بانه موضوع لكل واحد منها على جهة الاشتراك اللفظي او على الوضع العام والموضوع له الخاص والاول
الاغماض عن سؤال التعيين يوجب ان لا يكون حقيقة في غيره صحيحا كانت وفاسدة والثاني غير معقول ضرورة بطلان تبادل الاجزاء المعينة
بذهاب جزء وقيام آخر مقامه والثالث والرابع مما لا يلتزم به القائل بالاعم مضافا الى استلزامه ان يكون استعمال اللفظ فيما زاد عن معظم
الاجزاء مجازا صحيحا كانت او فاسدة القول بكونه حقيقة فيما زاد بلازم الاشتراك اللفظي وهو مما لا يلتزم به الاشتراك المعنوي
المعظم والتمام قد عرفت حاله الثالث ان يكون اللفظ موضوعا للمركب من جميع الاجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعا لجملة اجزاء
هي ملاك التسمية ومناطها فاذا فقد بعض الاجزاء وصدق الاسم عرفا نعلم ان مناط التسمية باق ونظيره الاعلام الشخصية التي توضع للاشخاص
فان زيدا اذا سمي بهذا الاسم في حال الصغر كان الموضوع له هذه الهيئة الخاصة لكن لا من حيث انها تلك الهيئة الخاصة ولذلك لا يفرق
في التسمية مع طريان حالات عديدة وهيئات غيرها هيئة بين الرضاع والشيخوخة ولم يرد لك باصالة تجدد بل لك الاستعمال في تلك
المراتب من وضع الاول ولا وجه لتخيل من ان الاعلام الشخصية ليست موضوعة للنفوس الناطقة المتعلقة بالابدان فان من المعلوم كون
زيد جوابا للمعنى والازمنة يكون حينما للبدن الجزئي كما لا يخفى مضافا الى ان الوضع في جميع المركبات لكنه الجارية كما في لفظ السرير والدار
والمعاجين فالتزام ذلك في الاعلام الشخصية لا يجدي في دفع المحذور مضافا الى انه يكفي في المحذور مجرد تسمية البدن كما هو ظاهر فتدبر بعضه
من قال بان المسمى شرعي والتسمية عرفية فهذا القول بالوضع بمعنى لكن من حيث انه ملك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسمية راجع
الحقيقة الى القول بكون المسمى هو القدر المشترك بين الزائد والناقص لا يعقل ان يكون شيء مورد الوضع لا يكون هو الموضوع له
بالخصوص على وجه لا يكون له شريك في ذلك من حيث تعلق ذلك الوضع الخاص به اللهم الا ان يقول بانه من باب الوضع الخاص والموضوع له العام
على عكس ما هو المعروف في الوضع في المبهمات الا ان ذلك بعيد غير خارج عن الاشتراك المعنوي اذا كان الموضوع له هو نفس العام وعن الوضع
العام والموضوع له الخاص اذا كان الموضوع له مصاديق ذلك العام والاول كما مر غير معقول والثاني مما لا يلتزم به القائل بالاعم ولا يتأتى
شيء من كلماتهم في الادلة والاجوبة كما لا يخفى وهنا وجه آخر في تصوير مذهب القائل بالاعم هو ان يكون الموضوع له هو المركب من جميع
الاجزاء من حيث هو ولكن العرف يتسامحون في اطلاق اللفظ على فاقد بعض الاجزاء كما هو الواقع في سائر الماهيات والمركبات التي من عادتهم
في اطلاق الالفاظ الموضوعة للمركبات ان يكون المستعمل فيه جامعا لجميع ما يعتبر فيه شطرا او شرطا بل يطلقون على الناقص اسم الكامل مسامحة
لكن لا على سبيل المجاز بل على سبيل الحقيقة باحد الوجهين من حيث تنزيل ما هو المعدوم منزلة الموجود ثم اطلاق اسم الكامل على الناقص فان ذلك
لا يستلزم مجازا في اللفظ كما في الاستعارة على ما يراه السكاكي بل انما التصرف انما هو في امر عقلي وثانيهما دعوى حصول الوضع للناقص على وجه
التعين دون التعيين لا انه ليس كسائر الاوضاع التي يتوقف على كثرة الاستعمال وامتداد مدة طويلة بل يكفي فيه علاقة المسامحة من حيث
المشابهة الصورية والاثر وذلك مما لا ينبغي ان يستبعد عند الملاحظ المتأمل في طريقة المحاورات العرفية فان من اخترع معجونا اسماه
باسم فلا يتسامح في اطلاقه على الناقص جزء تنزيلا له منزلة الموجود بل لا يبعد دعوى حصول الوضع له سيما اذا كانت عمدة الثار الحاصلة
من الكامل باقية في الناقص ايضا كما انا التزمنا بذلك في تصوير مذهب القائل بالصحيح الا ان الفرق بين القولين بعد ذلك فيهما ان الصلوة بحسب الوضع
مخصوصة بتلك المعجون التام ان القائل بالاعم يدعي حصول الحقيقة في الافراد الفاسدة ايضا والقائل بالصحيح يقتصر دعوى ذلك على الافراد
الصحيحة وهو ايضا مشكل اما اولا فلان القائل بالاعم ايضا لا يتحاشى الاخذ بالاطلاق واما ثانيا فلان المفروض ان الناقص جزء
قد يكون صحيحا عند احد وفاسدا عند آخر ولا يعقل كون اللفظ حقيقة في الناقص من حيث كونه صحيحا او مجازا من حيث كونه فاسدا

ولذا يقال بانه موضوع للصلاة بقدر الجامع بين الاجزاء

تنويع للكلام بالحاظ موضوعه

في المقام فانه من مزال الاقدام تنبيه اذا كانت العبادة مشتملة على اجزاء مستحبة فهي على قسمين احدهما ان يكون جزء لا فضل افراد العبادة بحيث يكون العبادة الجامعة لها مستحبة ويكون هذا الجزء مقدمة لحصولها ولا نقول باستحباب الجزء على وجه الغيرية لكونه مقدمة للوصول الى ذلك المستحب النفسي لابتناء ذلك على وجوب المقدمة كما قرر في محله وثانيهما ان يكون نفس الجزء مطلوبا بنفسه في اثناء تلك العبادة فهو في الحقيقة خارج عنها وانما يتوصل الى العبادة الى ذلك لما ينبغي ايجاده فيها فيترشح منه اليها استحباب تبعي مقدمي على العكس من الاول وعليه يتصير جملة افعال تلك العبادة كالصلوة مثلا فيجب تلبسه بالشروط المعتبرة لافعالها فلو خلى عنها فسدت الصلوة كان يكون في الاتيان مراتب على الثاني بفساد الجزء من دون سرايته الى تلك العبادة ثم لا فرق بين القسمين فيما اذا كانت الشروط شروطا للاكوان العبادة لكن الوجه بطلان نفس العبادة بواسطة فقد الشرط ولا مدخل لفساد الجزء فيه كما لا يخفى وعلى الاول يبتنى لو قلنا باستحباب التسليم فلو شك بينه وبين التشهد يكون شكا بعد الفراغ وعلى الثاني يكون شكا بعد الفراغ فانه خارج عن الصلوة استحب عقيب التشهد انما هو من قبيل استحباب عمل مشروط بالحضور بعمل اخر وذلك لا يقتضي كونه محسوبا من اجزائه ليحكم عليه باحكامها كما لا يخفى قال العلامة في المنتهى من عليه فائتة هل يستحب له الائتمام في مواطن التخيير الاقرب نعم عملا بالعموم وكان والدي ره يمنع للعموم وقوله ع من عليه فريضة لا يجوز له فعل النافلة اقول ان كان الوجه فيه كون الركعتين الاخيرتين من النوافل بناء على القول بعدم نية الائتمام ملزما ويكون المصلي بعد التشهد مخيرا بين القصر والاتمام فهو مبني على القضاء بعينه وان كان الوجه فيه كون الركعتين الاخيرتين من الاجزاء المستحبة ومن عليه فائتة لا يجوز له الاتيان بها فلازمه منع القنوت والتكبيرات المستحبة وغيرها ولم نقف على ملتزم به والله العالم هداية قد ذكر بعضهم ثمرات عمدتها اثنان فيمكن التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شيء في المسمى شطرا او شرطا على القول بالاعم والاجمال بخلافه على التمسك على القول بالصحيح وتوضيحه ان الشك المتعلق بالاجزاء والشرائط قد يكون على وجه يتبدل معه الصدق فلا اطلاق على القول وقد يكون في اشتراط امر خارج عما هو المسمى عرفا فعلى القول بالاعم يتوقف في دفعه التمسك بالاطلاق وعلى القول بالصحيح يكتفي بصدق المسمى بل انما هو مجمل عنده على حد الوجوه التي قد عرفت بعضها وستعرف بعضا اخر فلا اطلاق عنده فيكون من موارد الرجوع الى الاصول العملية كما هو قضية الاجمال فاما قولا بالبرائة كما هو المختار واما قولا بالاحتياط كما عليه بعض الاواخر وقد يتوهم ان الثمرة تظهر في اجراء الاصل فعلى القول بالصحيح لا يجري اصل البرائة عند الشك في اعتبار شيء في العبادة جزءا او شرطا وعلى القول بالاعم يجري وقد اورد عليه بان المشهور البرائة مع ذهابهم الى القول بالصحيح فلا ملازمة بينهما ويمكن الذب عنه بانه تفريع على ما اختاره من لزوم الاحتياط عند الاجمال لانه تفريع على الصحيح وقيل ان الظاهر من حكاية كلامه عدم الملازمة ولعل الوجه فيه ما عرفت في تضعيف القول المذكور من ان الالتزام بوضع اللفظ للمعنى الحاصل من تلك الجمل المركبة لازم للقول بالاشتغال فلعل القائل المذكور انما تخيل القول على هذا الوجه وقد عرفت الغفلة عنه وربما يظهر من بعضهم ان الدليل اذا كان من مقولة اللفظ لا بد من الاحتياط وان كان مجملا وجواز الرجوع الى البرائة انما هو فيما اذا كان الدليل لبيا ولعل نظره الى ان الدليل اذا كان لفظيا فينكشف منه وجود امر مدلول له في الخارج لا يعلم الا بعد الاحتياط وفيه ان المجمل ملحق بالدليل اللبي حيث انه لا يرجع الى المدلول والمسمى غير مفيد بعد كونه مجملا لامكان انتزاع نحوه فيما اذا علم بالدليل اللبي امر مردد بين الاقل والاكثر ثم انه قد يعترض على ما ذكرنا من الثمرة بوجوه منها انه لا وجه للقول بالاجمال على القول بالصحيح اذ بعد تتبع الاخبار الكاشفة لبيان تلك الافعال مثل روايتي حماد ونحوهما وتصفح المدارك الشرعية من الاجماع المستفاد من فتاوى الاخبار يحكم بكون الصلوة هي الاجزاء المعهودة فاذا شك في اعتبار جزء فيها من غير دليل لا تطمئن بها النفس فيشك بالاصل وايضا العادة قاضية بانه لو كان للصلوة اجزاء اخر غير ما هو المتعارف المعهود منها لكانت معلومة لتوفر الدواعي على نقلها وضبطها وفيه ان الاخبار البيانية بنفسها معدودة في عداد المجملات لا يمكن تبيين شيء فان قوله ع في خبر حماد هكذا صل وفي روايات الوضوء هذا وضوء لا يقبل الله الا به روايات لا يعلم لمثل البيانية لاشارة فيهما الى وجوه مختلفة من الامور التي يحتمل مدخليتها فيه مثل الحالات المكتنفة بالامام زمانا ومكانا وغيرهما ثم انه لو علمنا الشك تفصيلا فنعلم اجمالا بان تلك الصلوة كانت مشتملة على اجزاء مستحبة غير متميزة عن الواجبة عندنا فاذا وقع الشك في وجوب تلك الاجزاء الا ان يقال وجوبها بالرواية لعلم بكونها غير واقعة على ظاهرها لما لكن لا تم ان تلك الاخبار مجمل تلك الالفاظ مبنية على خروجها عن عند الشك في اعتبار ولذا اعترف المعترض بالرجوع الى الاصل عند عدم ما تطمئن بها النفس اللهم الا ان يريد ايضا الاطلاق كما هو واما دعوى اختلاف كلمات العلماء في الاجزاء والشرائط فهو وجه ينبغي انكاره من المتتبع واما دعوى توفر الدواعي فلا يعرف في المقام مزية اختصاص بالنسبة الى غيره من الاحكام الشرعية ومنها انه على القول بالاعم لا وجه للتمسك بالاطلاق في استكشاف الطلب لانه لا بد ان يكون صحيحا لامتناع تعلق طلب الشارع بالفاسد فكل واحد من المذهبين حدا حد التمسك بالاطلاق يريد بما قبلها على

بالاعم لا يعقل وجه صحة ذلك الا ان الصحة انما يصادف فعل المأمور به فلا بد من تحصيل هذا القيد فاذا شك في جزئية شيء فلا بد من
الاحتياط ولا يجري البراءة اذ ليس هنا تقييد مستقل يحكم فيه على العموم بالصحيح فان المكلف به نفس تلك الاجزاء المرتبة بين الاقل والاكثر
من غير تعنون بعنوان ويتصور الاقل والاكثر فيما نحن فيه في المكلف به كما قرر في محله فليس هذه المقالة ناشئة عن عدم تعقل معنى الصحة في المقام وتوضيحه
ان المعترض ان المطلوب لا بد ان يكون صحيحا اذ الصحة المنتزعة من الهيئة التي تعلق بها الطلب لا امر قبل تعلق الطلب فهذا مما يجب استكشافه
بالاطلاق اذ لا سبيل الى العلم بها بحسب الاسباب الظاهرية الا بيد الشرع وذلك ان المتكلم اذا حمل الطلب على وجه الوجوب فلا بد من ظهوره
على وجه مخصوص فاذا امر بعنوان فيه على وجه الاطلاق وكان في مقام البيان انما اراد من مطلوبه هو المطلق واذا كان على نحو مطلوب على
التعيين هذا امر لا يكاد يختلف فيه من له ادنى دربة في المطالب الاصولية وعلى هذا يكون المراد بالصحيح هو تمام الاجزاء وما اعتبر من الشرائط
المطلوب فيه استكشاف ذلك بالاطلاق مما لا ينبغي الريب فيه اذ الصحة المنتزعة من الهيئة بعد تعلق الطلب بها فهو محال ان يكون مأمورا
به عنوانا الا انه من الامور الاعتبارية المنتزعة بعد الفعل بواسطة مطابقته في الخارج لعنوان المأمور به فهذه المقالة نظيرة لمقالة بعض
المحدثين من اصحابنا في التمسك بعموم احل الله البيع قوله وقوله انه موقوف على العلم بكون
صحيحا فاذا اريد استكشاف الصحة من العموم لزم الدور لدوران الامر فاشترط البيع من العموم كاشف عن الصحة بالمعنى المذكور بل لا سبيل الى استكشافها
الا بظاهر فان قيل الفاسد خارج عن العموم قطعا والمشكوك يحتمل ان يكون فاسدا وان يكون صحيحا فلا وجه للتمسك بالعام عند الشك
في دخول الفرد في عنوان المخصص في العام كما قرر في محله قلنا البيع الفاسد خارج عن العموم بل البيع الخارج لا الفاسد بعبارة ظاهرة الفاسد ليس
عنوانا للافراد الخارجية مما هو صنف عنوان متميز من الافراد بعد اتصافها بالخروج فكونها فاسدة موقوف على خروجها عن العموم
بدخولها فلا يتصف بالفساد بل يجب اتصافها بالصحة اذ لا معنى للصحة الا هذا وقد قررنا في محله جواز الرجوع بل وجوبه الى العموم فيما اذا
الوصف جعله عنوانا للعام او للمخصص كما في وصف الصحة اتفاقا بل قد يستكشف بالعموم ونحوه ما يمكن ان يؤخذ عنوانا للمخصص ولكنه لم يؤخذ
كما في قوله ضعيف جليل في ملح العلم بانه لا يريد اكرام احد فانه بالعموم يستكشف ان جارنا ليس ممن هو عدو واما فاذا علم الغرض من تعلق
المطلوب بالصحيح فيحصل الشك في حصول المكلف به في الخارج فيظهر النظر فيه مما ذكرنا وتوضيحه انه ناش عن عدم الفرق بين كون الصفة ما خوذ
في موضوع الحكم وبين ان يكون لازما ثابتا بالوضع وفعليه لا بد يجب احراز وعلى الثاني فما هو الموضوع يحكم العقل بلازم وجوده وحصوله ولا
وما ذكرنا يمكن ان يكون نظير وتعميمها انه على القول بالاعم لا مجال لاحد يتمسك به ويقرر ذلك بوجوه احدها ان الخطابات الواردة في الشرع
كقوله تعالى اقيموا الصلوة مثلا غير معلوم المراد منه عند المخاطبين بها ومجرد علم المخاطب بعد ما ان المعنى اللغوي لا يوجب البيان الا بوقوع
الخطاب بالمجمل قلنا الا ضرر فيه بعد البيان في محل الحاجة ثم ما ذكر من فعل الصلوة منهم في كل يوم لا يلازم رفع الابهام والاجمال من نفس الخطاب اذ من
المعلوم عند اطلاعهم على ذلك الهيئة المخترعة قبل الخطاب واما بعده في مقام الحاجة الى العمل فلا يعلم حصول البيان بالنسبة الى المفهوم فهذا الاطلاق
على القول بالاعم ايضا من المجملات فيمكن ذلك في غاية السخافة فانه اما ان يوجد البيان ولو في محل الحاجة ويعتد بها والاول باطل في الثاني
يلازم المطلوب في محل الحاجة بد ان يعلم المراد من الخطاب المجمل قبل الخطاب الا انه لا ما القول بالبيان مع عدم البيان المخاطب الى انه بيان لذلك المجمل
وهو كما ترى وبالجملة فمن المستبعد جدا لو لم يدع انه يستحيل الاحتياج الى جميع هذه الخطابات المتكثرة الواردة في الشرع منذ بعث
النبي الى زمان الغيبة ثانيها ان هذه الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة على قسمين لا يخلو منها الاشتباه بين كل منهما مانع عن الاخذ
بالاطلاق فاما ان تكون واردة في مقام الاهمال دون البيان واما ان تكون واردة في مقام بيان الخواص المترتبة على العبادات المدلول عليها بالادلة
والاوامر المتعلقة بها فمن الاول قوله تعالى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وقوله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ونحو قوله تعالى أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ونحوها فانه لم يعد ذهاوهم الى جواز التمسك بهذه الاطلاقات الواردة في مقام
الاهمال كأوامر الطبيب بشرب الدواء الموقوف بيانه على حضور زمان الحاجة ومن الثاني قوله تعالى حافظوا على الصلوات وقوله ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر والصلوة موضوع وان هذه الاطلاقات نظيرة لما يبلغه البلوغ في مقام الاجماع على ترك العبادة وبيان ما يترتب
عليها من الثواب فيكون المراد بها هو ما هو المركوز من ذلك العبادة بعد تشخيص مفاهيمها بتعيين اجزائها وشرائطها وابين ذلك من ورود مطلق
في مقام يمكن التعويل عليه في رفع الشك في جزئية شيء او شرطيته كما لا يخفى فقد يمنع من ذلك بل بعد عموم وجود هذه الاطلاقات المتكثرة في
مقام البيان مكابرة لان الانصاف ان لا اطمينان بوجودها في مقام البيان غير حاصل بعد العلم بعد وجودها في مقام البيان لا يجوز التمسك
البعض في مقام البيان كاف في الاخذ بالاطلاق لانا نقول لو سلم ذلك فانما هو فيما اذا كان معلوما على وجه التفصيل فاما اذا علم اجمالا ان
من تلك الاطلاقات فلا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن منها ثالثها ان كثرة التقييدات الواردة على تلك تصلح ان تكون وجها

في الصحيح والاعم

هنا في الرجوع اليهما عند الشك فيه بعد الاغماض عن اطراده ان كثرة التقييد لو كان كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان
فهو راجع الى الوجه الثاني وان لم يكن كاشفا عن ذلك فلا مانع من الرجوع الى الاطلاق وان بلغ التقييد ما بلغ نعم ورود التقييد كاشف
عن عدم ورود المطلق في مقام البيان من جهة ذلك التقييد خاصة في المثال الثاني ولا مدخل لسائر الجهات التي يمكن الاخذ بالاطلاق فيها
كما لا يخفى ورابعها ان هذه الاطلاقات انما تكون مقيدة بالمجمل كما في قوله صلّوا كما رأيتموني اصلّي وقوله خذوا عني مناسككم وفيه
ان ذلك انما يتم فيما اذا كان التقييد بذلك الامر المجمل معلوما واما اذا شك في انه هل هو مقيد له فلا مانع من الاطلاق ومنع الاجمال
وما نحن فيه من قبيل الثاني فان قوله صلوا يحتمل ان يكون فعلا ماضيا ليكون حكاية عن فعلهم لا تكرار الامر بيانا
ان يكون امرا وعلى الثاني يحتمل ان يكون ايجابا وان يكون مستحبا فعلى الاول والثالث لا مدخل له بذلك المطلق فلا نعلم
مقيدا حتى يؤخذ بها عند اجمال المقيد كذا قوله خذوا عني مناسككم يحتمل الوجهين كما هو ظاهر لا يوافي اطلاقها الا وهو لو توجه فهو خلاف
ظاهر الحقيقة وبعد ذلك لا بد ان يكون مقيدا فيتم المطلوب لا نقول ان ما ذكرنا انما هو على سبيل التنزل والمماشاة والا فمن المعلوم
حمل ذلك الامر على الاستحباب ضرورة اشتمال صلوة النبي على الاجزاء المسنونة فيكون الامر نظير الامر بافضل افراد الواجب التخييري
الموصوف بالاستحباب قطعا وقد يذكر للنزاع ثمرة اخرى وهو برء المنذور فيما لو نذر عطاء درهم فعلى القول بالاعم لو شهد مستنبطا
... عن صحة صلوته على القول بالصحيح ... صلوته
البرء من دون احراز الصحة بوجه شرعي فهو مبني على ان يكون المراد ان ... الصلوة صحيحة كانت او فاسدة على تقدير فلا فرق
بين المذهبين فان تنزيل الامر على الصحيح يكون استعمال اللفظ من عموم المجاز كما لا يخفى ولا ضير فيه بعدما فرضنا ... وهو
الصلوة وان اريد انه مع الصدق لا بد من احراز الصحة بواسطة اصالة الصحة المعمول في الافعال فلا فرق ايضا بين المذهبين فان الحمل على الصحيح
الافعال المشكوك في صحتها وفسادها على الصحيح او فيحتمل القول بحملها على الصحة عند الشك على تقدير فساد نفسه مما لا يجدي في المقام اللهم
ان يقال ان الصحيح وان كان يقول بلزوم الحمل على الصحة الا ان مجرد ذلك لا يكفي في البرء بل لا بد من صدق الصلوة المفروض ...
صدق العنوان بحسب الظاهر فان حمل الكلام المردد بين الشيء والنقيض على الصحيح لا يوجب صدق عنوان المسلم كما قرر في محله الا ان ذلك انما هو
اجمال لفظ الصلوة على القول بالصحيح فلا بد ان يراد به الاعمال المعهودة التي تعلم وجودها في الخارج الا كان تأويلها بعد تعقل تعلق النذر
في فصل ... الى امر مجمل غير معين ... الاحتياط لا يجدي في تصحيح ... كما لا يخفى ... ثمرة اخرى للنزاع وهو جواز
الاقتداء بمن يصلي ... من دون فحص عن صحة ... على القول بالاعم من حيث
الشك على عدم الفحص على القول بالصحيح **تنبيه** يختلف الاصل بحسب اختلاف وجوه القول بالصحيح والاعم في المسئلة
القول بكون المراد من الاعم كون الالفاظ موضوعة للقدر المشترك بين الصحيح والفاسد ... لا ريب ان الاشتراك المعنوي اولى من الحقيقة والمجاز
بنى على ترجيح الاول تعويلا على الغلبة فيه والا فالواجب التوقف لعدم ما يوجب التعيين من الاصول ولا منفعة في البين ... الصحيح كونه
موضوعا للوضع بخصوصه ومن حيث كونه فردا للقدر المشترك محل نزاع فالاصل ... التوقف على القول بان مورد الوضع هو الصحيح لكن مثال النفي
موجود في الباقي باعتبار الاشتمال على معظم الاجزاء ودعوى المسامحة في الاطلاق على الفاسد فالاصل يوافق القول بالصحيح المعنوي
ح تعلق الوضع بالصحيح وما كون المناط في التسمية هو امر اخر غير معلوم منتف ... ثبوت ... موقوف على دليل عند الشك
ينفى بالاصل والله الهادى **تذنيب** في ذكر احتجاج القول بالصحيح وهو وجوه احدها وهو المعتمد قضاء الوجدان الحاكم عن ثبوت
الترتيب بذلك فانا اذا راجعنا وجداننا بعد ... وضع الماهيات المخترعة والتامة ... استعمالها وفرضنا اذا فرضنا اضعف
... مخترع مركب نجد من انفسنا في مقام الوضع عدم التخطي عن الوضع للمركب التام فان هو الذي يقتضيه حكمة الوضع وهي مساس
الحاجة الى التعبير عنها كثيرا والحكم عليها هو من تواتر ... ان يكون موضوعا له واما استعمالها في الناقص فلا نجد الا مسامحة تنزيلا
للمعدوم منزلة الموجود فان الحاجة ماسة الى التعبير عن المراتب الناقصة ايضا وليس من دأبهم ان يضعوا بجميعها اسما مخصوصا هو المتعارف
في الاوضاع فتوسعوا في اطلاق اللفظ الموضوع للتمام على تلك المراتب تنزيلا فصح باب المجاز والتنزيل ... في امر
ويرشد الى ما ذكرنا ملاحظة استعمال لفظ الاجماع في الاصطلاح على الكاشف عن قول الحجة مع انا نعلم علما ان المعنى المصطلح
الخاصة العامة هو اتفاق جميع الامة من ارباب الحل والعقد وهو ظاهر ثم ان الناقص له ... يسمى فيه للفظ بعد المسامحة على وجهين لا
ان يكون ... فيما يترتب عليه ما يترتب على التام ويوجد الخاصية في الجزء الفاقد بعينه كما عرفت في لفظ الاجماع فان خاصية
الكل موجودة في الفاقد لبعض الكاشف عن قول الحجة والثاني ان لا يكون كذلك بل يزول الخاصية عن الجزء الفاقد كما هو في ...

ثم انّ التبادر الاوّل في نظر العرف صار علامة للموضوع له حقيقة بحيث لا يلتفتون الى التبادر في الاطلاق عليه ولا احتياج الى ملاحظة القرينة
الصارفة في الاستعمال ولهذا ترى في الاطلاقات ان اللفظ موضوع للقدر المشترك بين الافراد بل للكلي الكثير من غير تعقل والاشتراك
اللفظي كما عرفت مرارا احتمل انه لو شك في تعيين مراد المتكلم انه اراد الامر المعنى الاول والثاني لا وجه لتعيينه لا صل بخلاف القسم الثاني
فان استعمال اللفظ الموضوع للتمام في الناقص لا يكون الا بنوع من التجوز والانتقال اليه فهو مجاز عقلي فان قلت ان ما ذكر على تقدير التسليم
لا يقتضي بان يكون وضع الشارع لتلك الاسامي مطابقا لما نجده من انفسنا في اوضاعنا قلت ما المنع لمن تتبع الاقوال وكلام القدماء فعلم ميل كل
الرجوع الى الوجدان واما ما ذكره اخيرا فهو مدفوع بانا نقطع بان الشارع انما اراد بتلك الاوضاع ما هو على نهج ثبوت مسلك الاخر غير ما هو المعهود
من انفسنا في اوضاعنا وما ذكرنا الدليل سند لا بالاستحسان في اثبات اللغات كما ربما ينسب الى البعض لا وهما بل المحصل هو انا نجد
مقتضى عند ارادة الوضع لهذه المعاني المختلفة المركبة على ما هو المتعارف في بناء الاسماء كما هو المشاهد كما نجد من انفسنا ان
العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ في الناقص هو تنزيله منزلة التام من شأن الرابط والعلاقة المجوزة للتجوز وهذه هي الطريقة كما
في استعمال الالفاظ الموضوعة للمركبات والاوزان في مرتبة خاصة على ما هو زائد عليها وناقص عنها بضرب من التنزيل والمسامحة الثاني دعوى
تبادر خصوص الصحيح عند الاطلاق بلا قرينة واعترض عليه بان التمسك بما ذكر لا يتم الا اذا ثبت من طريقة الشارع تصحيح من جهة انه
عنده فحصر جوابه من انها امور توقيفية متلقاة من صاحب الشريعة لا يصح الرجوع فيها الى العرف لا ماده واجماعهم بعضهم باب
القول الصحيح هو التوقف في تعيين الاجزاء والشرائط تفصيلا اما تصحيحه فهو بالصلوات الا وبنوما كان بينه بين المراد المعنى اللغوي
بل المعنى الشرعي وان المراد منها جميع الاجزاء والشرائط فلا عبارة بتبادر بعضهم بناء على المذهب من يصح الرجوع الى العرف نظرا الى ان عرف
الشارع ينكشف عن عرف المتشرعة لان الحاصل من عرفهم هو المأخوذ عن الشارع المحفوظ في ابدانهم لوامع من كل مرتبة نشأ الى الآن
وهذا هو المراد بقولهم ان عرف المتشرعة قرينة لعرف الشارع ان صحيحا فصحيح وان فاسدا ففاسد ثم اختلاف عرف المتشرعة لا يوجب قطع الثبات
عدم الاعتداد بالخبر بانه في العرف لغاية تحقيقه من الاستشكال في حقيقة النسل فقيل بخروج العصر فيها يحتمل الثبات وقيل بالخروج
الخروج مع التمام وقيل باشتراط الصحة لمعنى قوله للعنوان واختلاف العرف بحسب اختلاف نظر المحصل من قول لا اشكال في ان لفظ الصلوة
وامثالها عند القائل بالصحيح تعد من الالفاظ المجملة التي لا مسرح للعرف فيها ولو كان عرف المتشرعة فان ذلك ينافي الاجمال
عليه عند القائلين بالصحيح لا تنافي في ذلك العلم بتفصيله من المتخلي للغوي المعنى الشرعي ايضا فان مجرد ذلك لا يوجب رفع الاجمال واما
القول بان المتبادر هو تمام الاجزاء فهو غاية لغاية فانه ان يريد ان المتبادر من لفظ الصلوة هذا هو المفهوم المعنى تمام الاجزاء
وما دعا به فضيلة فيه فيما نجده من محدود لزوم الاشتغال المعنى الى لزوم مراده في لفظ الصلوة مع لفظ تمام الاجزاء وجوه فقضاء
غير خفية وان يريد ان المتبادر من لفظ الصلوة هو مصداق تمام الاجزاء فهو يلزم رفع الاجمال من اللفظ كما هو قضية دعوى التبادر
اللفظ ودعوى العلم بكون الموضوع له للفظ الصلوة لا بد ان يكون هو المركب التام الاجزاء بواسطة البرهان لا يرتبط بتصور ذلك
التام بواسطة اللفظ كما هو قضية التبادر على ما يظهر لمن تدبر ومن هنا نقدر على دفع الجواب عن الاعتراض بما ذكر في الزيادة فتوضيح لفظها
لا عرفت من ان عرف المتشرعة في لفظ الصلوة مما لا يجدي عند القائل بالصحيح لانه من الالفاظ المجملة عندهم الفرق بين موارد اختلاف
العرف في تشخيص المفهوم كما في لفظ الغسل بالتحريك وبين موارد الاجمال كما هو على الاطلاقات السنية فلا وجه لقياس احدهما بالآخر بل فقد تعدد
الاشكال في رجوع القائل بالاعم الى تصرف المتشرعة حيث ان خبر الثبت ومن هو بمنزلته غير عارفين بالهيئة المخترعة ابتداء نحو المعنى
اللغوي فالخطاب المشتمل على جزء الصلوة انما يكون مجملا بالنسبة اليهم تكرار الفعل منهم انما يوجب البيان لهم دفعا لتأخير البيان عن وقت الحاجة
واما التبادر الثاني فهو موقوف على عدم ثبوت تغيير حقيقة والظنون بل المقطوع ثبوته الا ان يحمل الاجمال على القول بالصحيح كما هو المتفق عليه عندهم
ثم انه قد يجاب عن التبادر بانه لا دليل فيه على وضع انه ناش عن الغلبة وينكشف ذلك من عدم تحقق سلب الغاية وجواز تكذيب من اخبر
انه لا يصلي اذا كانت صلوته فاسدة وذلك نظير تبادر الصحيح من المعاملات ومن ان المتبادر انما هو الفرد الكامل من الصلوة المشتملة على جميع الاجزاء
والشروط انه تبعد الاحاطة بما قررنا انه قد عرفت جواب في هذه الكلمات فان اكثرها غير واقعة في محلها مضافا الى ان تسليم التبادر ولو
ناشيا عن الوضع يوجب هدم ما اسسه القائل بالاعم من التمسك بالاطلاق فانه على تقدير الانصراف الى الاطلاق في البين فقد يجاب عن دعوى التبادر
بانه لو كان المتبادر من لفظ الصلوة الفعل الصحيح لما جاز لاحد ان يخبر بان فلانا قد صلى لا بعد علمه باستجماع جميع الامور المعتبرة فيها كما لا يجوز
ان يخبر بان هذا زيد الا بعد العلم بكونه زيدا والثاني باطل للاتفاق على جواز الاخبار ولو مع عدم العلم بالصحة واجيب عنه بان صحة الاخبار
في المفروض انما هو بواسطة اخراز الصحة بطريق شرعي هو اصالة الصحة المعمول في جميع موارد اشتباه الصحيح بالفاسد واعترض عليه بان التعويل

على الاصل لم يوجب صحة الاخبار بان صلوته صحيحة وهي ممنوعة مقتضاه الى ان الاخبار بناء على ظاهر الحال مبني على التجوز لان
الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا لما يعتقده المتكلم وفيه ان المنع لم يرد بعد تسليم الاصل حاجة الى المفروض ثبوته بالادلة المقررة في
محلها كما يصلح للاخبار بطهارة ثوب محكوم بالطهارة بواسطة الاستصحاب نعم قد عرفت ان الاصل المذكور لا يجدي في اطلاق لفظ الصلوة
اجمال لا مدخل للاصل في رفعه كما لا يخفى واما ما زعمه من لزوم التجوز لو كان بناء الاخبار على ظاهر الحال فان اراد منه ان الظهور المعتبر في الصحة
انما هو صحة اعتقاده لا واقعية فيقتضي ان يكون لاعتقاد القائل الحامل مدخل في الصحة كما هو ظاهر التعليل بقوله لان الالفاظ موضوعة
للمعاني الخ فعدم استقامة الايراد يجعل انه لم يقف على ملازمة بين دخول الاعتقاد في مفهوم الصحة وبين حملها على الظاهر بل ان اراد ان لفظ
الصحيح موضوع لما هو صحيح واقعا فاستعماله فيما هو صحيح شرعا كما هو مقتضى الاصل المذكور مجاز كما ان لفظ الماء موضوع للجسم السيال الرطب واقعا
مثلا فلو شك في ان هذا امر حجر الحكم بكونه ماء شرعا لكن استعمال اللفظ فيما شك في كونه حقيقة ان جعل آثار احكام الماء عليه بحسب الشرع لا
عن التجوز فان احكام الماء الشرعية على امرأة يوجب اطلاق لفظ الماء عليه على جهة الحقيقة وغيبة لا امكان منع كون هذا الاستعمال مجازا بل انما
هو الحمل فقط لاحتمال ان يكون التصرف في النسبة كقولك ابنك ظاهر او انت ان كان مستصحب الطهارة وانما فيه الحمل الضمني الملحوظ
بين ذات الشيء والوصف العنواني لم تعم في قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر لا يبعد عن المجازية لو قلنا بان الطهارة من الموضوعات
الواقعية من ثبوت حقيقة شرعية فيها ثانيا انه لا وجه للتعليل المذكور في كلامه ثالثا لو سلمنا المجازية لكنه لا ريب في ان
عنه في قولك صلوته صحيحة ليس لاجل المعنى المجازي نظير اطلاق الطهارة على ما حكم بطهارته شرعا والتزام التجوز مما لا بد منه بعد العلم
بعد صدق ارادة المعنى الحقيقي كما هو في المقام مما لا ينافيه لما لا صحة سلب الاسم عن الفاسد كما يشهد به عدم العرف
الاغتنام لما تعم من الاخبار كقوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع نعم ربما في حمله ظهور
التراكيب في نفي الحقيقة المهية فالخبر المحذوف هو الوجود بل ربما نسب الى المحققين ان لا غير محتاج الى الخبر فيكون لعدم استعماله منه محمولا
هو اقرب التسمية بنفي الجنس حيث ان المنفي هو نفس الجنس لا وجوده وان صح ثانيا ايضا واولى من حيث الدلالة على المطلوب لا يرد فيه او ورد
على المتبادر فان الاحتمال الابناء في العلم بعد صدقه على بعض الموارد فنعلم بذلك ان المراد الصلوة عند الاسم ليس من حقيقته في ذلك السعي ولا
لا يلزم تعيينه بنفي الاجمال المفروض عند القائل بالصحيح بما ذكرنا بطهارته فاما اورد على الاحتجاج بان هذا التراكيب ظاهر في نفي الكمال
والصفات اما بدعوى الوضع ثانويا واما بملاحظة الوضع ثانويا واما بملاحظة النطق والاستمرار في اخوات هذا التركيب اما يلزم والد
فان الحمل على نفي الذات موقوف على كون الصلوة اسما للصحيح فاذا اردنا اثبات كونها اسما للصحيح بالحمل على نفي الذات بمقتضى الحقيقة لقدر
يلزم الدور واما يلزم التخصيص في اغلب الموارد ووجه الاندفاع حكم العرف بظهور التركيب في نفي الحقيقة فلا يصغى الى دعوى الوضع ثانويا ولا الى
النطق فان بعد تسليم ان الحكم في النطق كما زعمه لا وجه لتعديه اما لمن يظهر له بحكم العرف فان المجاز مع القرينة لا يوجب رفع اليد عن اصالة
الحقيقة عند عدمها وبعد ظهور التركيب في نفي الذات عرفا يصير دليلا على الصحيح من دون توقف فلا دور والتخصيص مما لا ينكر في العمومات ونحوها فلا
رفع اليد عنها بواسطة لزوم التخصيص مع ان التخصيص لازم على كل تقدير والرابع ظواهر جملة من الاخبار والآيات الواردة في مقام بيان
الماهيات وآثارها كقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء وقوله عليه السلام الصلوة خير موضوع ونحو ذلك فان هذه بحكم عكس النقيض تدل
على ان ما لا ينهى ليس بصلوة وفيه ان ذلك مبني على ان يكون تلك الخطابات الواردة في مقام بيان احكام تلك العبادات على وجه الاطلاق
وذلك ان لم يكن منافيا للاجمال المفروض فيها عند المستدل اذ لا ينافي الاجمال مع كون الحكم ساريا في جميع افراد المجمل الا انه غير معلوم
بل قد عرفت فيما تقدم انها غير واردة في هذا المقام وقد يستكشف ذلك من قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء في مقام النهي عن كونه تعليلا
لقوله اقم الصلوة ولا وجه لذلك الاحتمال عند وروده في مقام البيان فيطلق التعليل موردا كما لا يخفى على المتأمل فقد تعرف انه لا يلزم
اختلاف افرادها في حكم كان يكون ثابتا للاحد دون الآخر شككنا في ان الفرد الذي انتفى عنه الحكم هل هو من افراد الامر الذي ثبت له الحكم
ليكون ذلك تقييدا للاطلاق وتخصيصا للعموم او انه خارج منها لم ليس من افراده لا يكون ذلك تقييدا فبأصالة عدم التقييد
كونه مما لم خارجا عنه وقد عرفت ذلك فنقول ان الامر دائر بين ان يكون الفاسد من حقيقة الصلوة ليكون عدم جريان حكم الصلوة عليها
من الوجوه وغيرها تقييدا للاطلاق وكما ان جريان حكم البيع على البيع الفاسد تقييد لاطلاقه وبين ان لا يكون من حقيقة الصلوة ويكون
مباينا خارجا عنها ولذلك لم تشاركها في الحكم فبأصالة عدم التقييد يستكشف ان الصلوة ليست مطلقة شاملة للفاسد الخ ولا
يكن بهذا العنوان لا مرية ان الفاسد ليست عنوانا للتقييد فبنا من الناس ان هذا لان الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيح كان لها وجه ضبط
في المعنى الموضوع له كالتصحيح والمبرئية للذمة والمطلوبية للشارع ونحو ذلك من المعاني التي يمكن تعقلها الوضع ثم انها بجملة على الفرد

بالاعم لعدم انضباط الموضوع له على وجه يمكن تعقله ثم وضع اللفظ وفيه ان المحذور ان كان مجرد عدم الانضباط فيمكن دفعه على القول بالاعم بان المفاهيم العرفية مما لا يمكن ضبطها في الاغلب لا مرفيها الا الى العرف وان كان لزوم عدم المعلومية فما جعله حد الضبط على القول بالصحيح وفي بعد التعقل لان الصحة وما يشابهها لا يعقل ان يكون حال الموضوع له مع ان ذلك امر غير منضبط خذ الظن خلافا للموضوع فان الطارئة على المكلفين كما تعدد في نفس القول بالصحيح للعلم لانا نقول بان الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم وهو المركب الجامع للاجزاء والشرائط وهذا امر يعقل ان يكون موضوعا له بخلاف القول بالاعم فان الموضوع له فيه غير معقول ضرورة بطلان القدر المشترك بين الناقص والزائد وهو المراد من قولهم بانه على الاعمي يلزم بقاء الكل مع انتفاء الجزء ولا وجه لما يتوهم في دفعه من ان الجزء تارة يكون جزءا في حالتي الوجود والعدم واخرى يكون جزءا ما دام موجودا فان قضية انتفاء الكل بانتفاء الجزء ضرورية لا يعقل فيها الفرق بين الحالتين كما لا يخفى على المتدبر بل التحقيق انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان الرجوع الى عرف المتشرعة كافيا في معرفة تفاصيل المعاني المخترعة في الشرع مع انه ليس كذلك بل لا يعرف تلك التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية وهذا هو المراد من كون العبادات توقيفية موقوفة على بيان الشارع وبهذا يظهر ومع المعاملات المحالة الى العرف ومجرد الرجوع في المعاملات الى العرف لغة وفي العبادات الى عرف المتشرعة لا يصلح دافعا لما عرفت من عدم الكفاية بل الاحتياج الى مراجعة الادلة بعد الرجوع اليهم ايضا والسر في ذلك ان التشخيص الموضوع في العبادات راجع في الحقيقة الى تشخيص الاحكام التي لا مسرح للعرف فيها فان المحصل من معنى جزئية السورة مثلا ليس الا وجوب اتيانها ولا بها عند الاتيان بالافعال المقررة في الاوقات الخاصة مبنيا على ما قررنا في محله من ان الجزئية واشباهها احكام انتزاعية من الاحكام التكليفية واجيب عنه تارة بالنقض بان رجوع الصحيحي الى العرف والتمسك بالتبادر ايضا ينافي التوقيفية وثانيا ان المراد من التوقيفية هو ان المرجع فيها ليس العرف لغة ولا ينافي ذلك استعلام الموضوع له من عرف المتشرعة وهو توقيفي لانه ينتهي الى الاخذ من الشارع ولو بواسطة عرفهم ومما ذكرنا يظهر وجه فساد الجواب اما الاول فلانا نحن كما عرفت نمنع انه لا وجه للتمسك بالتبادر مع مكان الفرق ايضا كما تكلفه بعض المحققين من الاخذ الحاصل بالعرف والتفصيل الحاصل بالرجوع الى الادلة وقد مر ما فيه واما الثاني فلان انتهاء الرجوع الى عرف المتشرعة الى الاخذ من الشارع لا يجدي في رفع المحذور وهو لزوم عدم الاحتياج الى الكتاب والسنة واشتغال القوة النظرية في استخراج الاجزاء والشرائط من الادلة ولعل ما ذكرنا تام بادي النظر فان قلت نهاية ما يتصور على القول بالاعم انه يحصل له من الرجوع الى العرف اطلاق ومن المعلوم عدم جواز الرجوع الى الاطلاق الا بعد الفحص عن مقيده اذ ذلك يوجب الرجوع الى الكتاب والسنة ولاجل ذلك لا يخرج العبادات عن التوقيفية قلت المفروض عند الاعمي دخول القيد في مفهوم الصلاة ايضا والمفروض مكان استكشاف المفهوم من عرف المتشرعة فلا وجه للرجوع الى الكتاب والسنة نعم لو لم يكن القيد داخلا في المفهوم بعد تسليم العلم الاجمالي بطرو التقييد للاطلاق لا بد من الرجوع الى الكتاب والسنة مع ان ذلك لا يكون لتلك المطلوب من التوقيفيات كما ان الحال في المعاملات ايضا كذلك ومنها ان الثابت من الشرع ان العبادة مطلوبة للشارع ولا شيء من مطلوبه بفاسد فلا شيء من العبادة بفاسد فلا شيء من الصلاة بفاسد لانها عبادة وفيه ان الاعمي لا يسلم انه يصح الصلاة على جهة الاطلاق بل المسلم عنده ان من الصلاة ما هي عبادة وهي ليست بفاسدة قطعا مع مكان استكشاف كون مطلق الصلاة عبادة من اطلاق قوله اقيموا الصلاة الا ما خرج بالدليل اذ لا يراد بالعبادة الا الفعل المأمور به بنية القربة والاطلاق على تقدير سلامته عن المعارض يدل على ذلك الا ان الكلام في التسمية كما عرفت فليستند في المقالة الى ما هو المراد والله الهادي

هداية في ذكر احتجاج القائلين بالاعم وهو وجوه احدها دعوى وجود الامارات الدالة على الوضع للاعم من التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسدة وصحة التقسيم اليها والى الصحيح الظاهر في ان لفظ المقسم حقيقة فيه وقد بالغ في تقريب هذه الادلة بعض رواة هذه المقالة لا حاجة لنا بنقله فلعله يبالغ في تعقل المراد من الاعم وقد عرفت فيما تقدم انه لم يتعقل الى الان لذلك القول وجه يدعى عليه التبادر والوجه المعقول منه هو الوجه الرابع مثلا مع ان القول بالصحيح عدم صحة التعويل في التبادر كما يظهر بالرجوع اليه وبالجملة فالاطلاق على الفاسد في العرف وكلمات الشارع والعلماء مما لا ينبغي انكاره فيما بيننا كما لا نعقل المراد منه والوجه في هذا الاطلاق انه على ما هو المظنون عندنا هو ما عرفت مرارا من انها مبنية على المسامحة والتنزيل واما التزام حصول الوضع فيما يترتب عليه الاثر فبعيد جدا لاستلزام كونه حقيقة من جهة ومجازا من اخرى كما عرفت وان تعدد منا احتمال حصول الوضع في المركبات الخارجية كالسكنجبين من المعاجين ونحوها بل قد لا يصح ذلك في استعمال واحد للفظ الصلاة فيما هو كل مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع له بترتب عليه الاثر والموضوع له الذي لا يترتب عليه الاثر كما لا يخفى على من له معرفة النظر فيما ذكرناه سابقا الثاني انه يلزم على القول بالصحيح تعدد الماهية باعتبار الاختلافات المعهودة في الصلاة بواسطة الحالات الطارئة على المكلف من الحضر والسفر والصحة والمرض والامن والخوف ونحوها لعدم القدر المشترك بين تلك الماهيات المختلفة فلا بد من الالتزام بالاشتراك اللفظي وهو مما لم يظهر من احد الالتزام به واما على القول بالاعم فلا يلزم ذلك فانها احكام مختلفة تعتور على ماهية واحدة لوجود الجامع

في بيان ادلة القائلين بالاعم

لعل الانسب بالمقام
ومع ذلك يرد
عليه الاثر

الغريب بينهما وهو يطلق عليه لفظ الصلوة فان هذا المعنى موجود في الكل والجواب عن ذلك هو ما عرفت مفصلا من ان ذلك مشترك
الورود لا يعقل وجود القدر المشترك بين الزائدة والناقص ولا يعقل تباين الاجزاء بهيئة واحدة والاشتباه في ذلك نشأ من الغفلة عن العرف وبعض
الامثلة المتشابهة كالاعلام الشخصية ونحوها مما لا ينبغي الاصغاء اليها بعد ضرورة بطلان ذلك لعقل لا معنى لما قد يتوهم من ان العرف
تابع لحكم العقل بل العرف هم العقلاء من حيث تنبههم بالاوضاع اللغوية واستفادة المعاني بواسطتها فما يحيله العقل يحيله العرف عند
العرف ايضا نعم قد عرفت ان العرف ربما يتسامحون في اسم الكل على البعض على ما ذكرنا في وجه التسامح بعد الاعتراف بعدم تحقق المعنى لا
ان ذلك غير محال الا ان التعقل تفصيلي بل الوجه في استعمالهم في الناقص ما هو مركوز في اذهانهم كما هو كذلك في الاغلب لا صحيح فيه ولا
غائلة الثالث اطلاق لفظ الصلوة وغيرها من العبادات في جملة من الاخبار على الاعم كقوله بني الاسلام على الخمس الصلوة والزكوة والحج
والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله ما تغير ولا يبرأ لم يقبل
له صوم ولا صلوة فان قوله فاخذ الناس بالاربع ظاهر في الاربعة المعهودة لا شك ان عبادتهم فاسدة فلا بد ان يراد منها الاعم
من الصحيح والفاسد اذ لو كان المراد هو الصحيح لم يكن تاركا للولاية اخذا بالاربع والجواب ان هذا مجرد استعمال ولا دليل فيه على الحقيقة
اذ لا وجه لانكار الاستعمال في الاعم كما انه لا نفع لاثباته مع ان المستعمل فيه في الفقرة الاولى لا بد ان يكون هو الصحيح اذ الاسلام غير مبني على
الفاسد قطعا اما الفقرة الثانية فالمراد من الاخذ بالاربع ان كان هو الاعتقاد بغير مشية الولاية فلا دلالة فيها على مطلب الخصم
اطلاق الاربع على ما اعتقده صلوة وزكوة وصوما وحجا اطلاق على ما هو الصحيح منها باعتقادهم وان كان غير مطابق للواقع وان كان المراد
تلك الافعال فاطلاق الاربع عليها يكون اطلاقا من الامام على الفاسد ولا دليل فيه على الوضع كما عرفت ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بقوله
دع الصلوة ايام اقرائك فانه لا بد ان يكون المراد بها الفاسد اذ لو كان المراد بها الصحيح لزم الامر بترك ما لا يقدر عليه المكلف لعدم
تمكنه من الصلوة المشروطة بالطهارة التي يمنع حصولها باقسامها في زمان حصول نقيضها هو الحيض وتوضيح الجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز مع احتمال ان يكون المستعمل فيه في الرواية هو خصوص الصحيح ويكون النهي ارشاديا الى عدم وقوع العبادة المعهودة في ايام الحيض وهذا
الامثل قولك لا تسرق شجرة الصلوة والتكفير مانع عنها ونحو ذلك لا ريب ان المراد بها في هذا العبادة هي الصحيحة فكذا فيما نحن فيه من غير
فرق الا ان التعبير عن ذلك المطلب بما وقع بصيغة النهي لمفيد للارشاد الرابع ما اعتمد عليه بعض الافاضل منا وهو حيث قال بعد ما اطال القول
بالاعم لنا الاستقراء المفيد للعلم تبيانا انا نرى ان كل من اخترع شيئا مركبا من اجزاء ومشروطا بشرائط يضع له اسما بضيعه بجميع اجزائه وشرائطه
بل نرى الناس انهم يطلقون الاسم عليه لو انتفى بعض شرائطه ونقص بعض اجزائه اطلاقا حقيقيا غير مقترن بقرينة كما ان من وضع معجونا
مركبا من اجزاء معينة باوزان مقدرة وسماه باسم ثم لو نقص وزن جزء او زاد ونقص جزء منه يطلق الاسم عليه عرفا حقيقة ولا يجوز سلبه
في العرف وكذا من صنف كتابا وسماه باسم ثم نقص عنه ورقا او ورقتان ومن بنى بلدة او دارا او بستانا او حفر قناة وسماها باسم ووضع اسما لها
ثم نقص عنها دارا او بيتا وشجرا او بئرا او اصبع او ازيد فلا يثبت في صحة الاطلاق الحقيقي للاسم على الناقص وعدم صحة السلب بل
يثبت في الوضع للاعم مع عدم مشاهدة الواضع ولا علم بكيفية الوضع هذه عادة الناس سلفا وخلفا ولو بقيت لك شبهة فيه
فانك لو سمعت وضعا خاصا لمذكورات من غير مشاهدة للواضع ولا استماع على كيفية الوضع نقطع بالوضع للاعم من غير تشكيك
حتى لو سلبت هذا الاسم عن بعضها بنقص شيء يسير منه تستهزئ عليه فمن اي طريق حصل لك العلم بذلك فهو جار في المتنازع فيه من دون
تفاوت انتهى كلامه ثم اكد ذلك بالاستعمالات الكثيرة الغير المحصورة التي يعلم بتتبع الاخبار وكلمات علمائنا الاخيار في ابواب مبطلات
الصلوة وخللها وابواب العبادات والمعاملات العرفية فنقول ان ما ادعاه اولا من ان المخترع للمركب يضع الاسم بجميع الاجزاء الظاهر ان مراده
ان جميع الاجزاء يكون موردا لوضع بخصوصه على وجه يكون الاستعمال في غيره مجازا والا فلا يلزم ان يكون استعمال اللفظ في جميع الاجزاء
مجازا ولا اظن احدا يلتزم بذلك حينئذ فنقول ان الموضوع له اما خصوص المراتب المتفاوتة بالزيادة والنقصان او القدر المشترك بين
المراتب فعلى الاول يلزم الاشتراك اللفظي لو كان الاوضاع متعددة وبعدد المراتب او الغاء الموضوع له الخاص لو كان الوضع احدا وكان
ملحوظا [illegible] هذا ملاحظة الوحدة في اوضاع المخترعين من المركبات على انا لا يلزم ان يكون الموضوع له هو القدر
المشترك بين المراتب ونحن الى الان لم نقف على وجه يمكن معه تصور القدر المشترك بين الزائد والناقص على وجه يكون الزيادة داخلة
ان عدم صحة السلب في تلك المراتب مما هو مبني على ضرب من التسامح او بل ونوع من التسامح وما ذكره من الاستهزاء انما هو في الامور التي
مبناها على المسامحة على وجه لو استعمل فيها الدقة من اي انواعها يصير المستعمل للدقة موردا للاستهزاء عندهم عليه يتفرع ما
ذكره من التبادر والتاكيد في الاستعمالات العرفية وكلمات الفقهاء وبالجملة فنحن في صنوف من تصور القول بالاعم فتأمل

والوضع

حقيقة المتحير [illegible] يظهر

هذا السند مبني لمراد منه ما ذكر في شرح [illegible] الاخا [illegible] المراد [illegible] على الاولى الاستثنا الحاصل بها

لو كان [illegible] للصحيح [illegible] لا يصلي [illegible] ذكروا [illegible] من [illegible] وبطلان الثاني فاسد [illegible]

انه على القول الصحيح يكون متعلق الحلف في كلام الحالف هو الصحيح [illegible] بحصول [illegible] تفعيله [illegible] يقتضي [illegible] فيكون

الحلف به ولزم [illegible] الحلف به عند تعلق الحلف به [illegible] كما هو المفروض فيقتضي [illegible] والنهي يقتضي

[illegible] بعضه [illegible] تعلق اليمين لا المفروض تعلقه في كلام الحالف الصحيح هو يقتضي [illegible] تعلق الحلف به وهو

[illegible] لان [illegible] انما يقتضي عند تعلق الحلف به [illegible] متعلقه مع قطع النظر عن تعلق الحلف به فلذا

كان [illegible] المحلوف على تركه [illegible] الصلاة [illegible] متعلق [illegible] لا يقتضي عدم تعلق

[illegible] تعلق الحلف به [illegible] تعلقه به بل يؤكده كما لا يخفى على من [illegible] النظر [illegible] يحصل [illegible] فعل الصلاة

في ذلك المكان [illegible] الاول [illegible] لا [illegible] الا [illegible] على تركه [illegible] صحيح

[illegible] صلاة صحيحة [illegible] النهي [illegible] على امكان [illegible]

[illegible] الاحسن [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ولأوسع من ذلك فيما إذا كان المراد من الصحيح هنا موافقة الأمر كما لا يخفى وأجاب بعضهم بعدم لزوم التكرار نظرا إلى
خصوص الوجوب والاستحباب من الأوامر واستفادة طلب المطلوبية من الوضع أو دعا بأن الأمر حقيقة في الطلب المطلق
التكرار وكل في أحد الوجوب والاستحباب [illegible] في خلط كما لا يخفى على من له أدنى [illegible] نعم [illegible] بعضها
حملا على التمسك بالإطلاقات الواردة في العبادات على حسب خلاف الطالب المتعلقة بها [illegible] عنهما ودفع توهم اعتبار
شيء منها شطرا أو شرطا وذلك بدلالة تلك الإطلاقات على الوضع للأعم بحسب العقل إن كانوا لا يتمسكون بتلك بحسب [illegible]
من حيث لا يعرف الجواب [illegible] هذا الدعوى [illegible] الأمر كما [illegible] القول بالصحيح [illegible] الدعوى لا يتم المطلب
ونحن لم نقف إلى الآن على [illegible] القول بالصحيح بالإطلاق [illegible] لم يكن من [illegible] التتبع فلا بد من الرجوع إلى كلماتهم [illegible]
[illegible] المسألة [illegible] فيه الإجماع على [illegible] ولا [illegible] القول بالأعم [illegible]
والاستدلال عليه فإن قلت إن المركبات الخارجية [illegible] المعاجين [illegible] منهما [illegible]
[illegible] وهذه الأجزاء الخارجية [illegible] المركبات [illegible] أجزائها [illegible] الجنس [illegible]
تلك الاختلافات الحاصلة بواسطة [illegible] الأجزاء [illegible] على هذا [illegible] الاحتياط [illegible]
[illegible] في أنواع [illegible] القائل بالأعم [illegible] الصلاة [illegible] هذه المركبات [illegible]
[illegible] من الأجزاء ولا يلزم من ذلك [illegible] الأجزاء
الخارجية وهو غير مسلم قلت [illegible] من المركبات الخارجية [illegible] الوضع لتلك الأجزاء
[illegible] لا يصح [illegible] في حصول [illegible] الصلاة [illegible]
أجزاء الصلاة [illegible] القائل بالصحيح [illegible] القائل بالأعم [illegible]
لا مرية [illegible] كلمات الأعم [illegible] على أن لا
الزيادة في الصلاة الجامعة [illegible] حقيقة الصلاة [illegible] على بطلان الصلاة [illegible]
[illegible] الركوع مثلا ولا [illegible] الركوع هؤلاء لا يكون الركوع
في الأعم [illegible] على القول بالصحيح [illegible] الركوع [illegible]
لا يوجب بطلان الصلاة [illegible] من الأرض [illegible] الركوع [illegible]
في وضع [illegible] على الركبتين [illegible] الركوع [illegible] لفظه ومعنى [illegible]
[illegible] النزاع على [illegible] المراد من الركوع [illegible] الركوع [illegible]
لأجل [illegible] النزاع [illegible] الاستحباب [illegible] من الوضع [illegible]
[illegible] في هذه المسائل كما لا
على من [illegible] النظر [illegible] فقد عرفت [illegible] بين الأجزاء والشرائط ولعل الوجه [illegible]
ملاحظة المركبات الخارجية على [illegible] الشرائط [illegible] الأجزاء والشرائط [illegible]
[illegible] الماهية [illegible] الشرائط [illegible] من الشرط [illegible] بالجملة [illegible]
[illegible] القول بالصحيح [illegible]
[illegible] الأعم في [illegible]
على [illegible] الشرط [illegible] الشرط [illegible]
في جميع المركبات [illegible] الشرط [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] الصلاة لا
[illegible] الشرط [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] في المعاجين [illegible] ملاحظة [illegible]
عليه [illegible] المعاجين من [illegible]
[illegible] في الماهية [illegible]

بناء على ان الاتصاف بالصحة واما الثاني فان قلنا بان كل ما تعلق الخطاب الشرعي به لتمام الفعل على وجه يكون موجودا وجب الحكم بعدم الصحة في المبيع اذ
لكن بعينه حينئذ بل قطعا نفسا وان لم نقل بذلك كما هو الحق فالظاهر خروج الشرط عن المبيع اما ما يظهر من بعض الادلة الشرعية من كون
الشرط مأخوذا في المبيع كقوله لا تتم الصلاة الا بطهور وقوله لا صلاة الا بطهور وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وقوله لا تصل في الحرير
فمحمول على استعمال الاستعمالات المتعلقة بالنسبة الى الاجزاء في ادلة الاحكام وقد عرفت الجواب عنها فائدة لا ريب في توقف صحة
الاجزاء عن الشرائط على ما يرجع الى الادلة الشرعية وقد يقال ان الشرط هو كل ما يتوقف عليه تأثير العمل مثل الطهارة للصلاة استقبالها وقوله
صلوا الا بطهور تتوقف تأثير الصلاة عليها والجزء ما هو مطلوب في الفعل وفيه انه غير مطرد ولا منعكس كما لا يخفى بل المدار على استفادة اعتبار
الشيء في شيء فيكون جزءا او نفسه فيكون شرطا وقد يشكل الامر في موارد لتشابه الادلة وعدم وضوح المراد منها كما في دليل القيام
ودليل الوضوء فمن موارد الاشكال النية حيث انهم اختلفوا في كونها جزءا او شرطا لامكان استفادة كل منهما من قوله لا عمل الا بنية و
انها شرط على نية كونها الاخطار وعلى ما هو التحقيق من انها الداعي فلا يعقل كونها شرطا او جزءا من العمل المنوي فان غاية ما
ضرورة معتبرة فيه بوجه كما لا يخفى ومنها الطمأنينة الا ان الظاهر كونها جزءا لا شرطا اذ لو كانت شرطا فاما ان يكون شرطا للاجزاء الثابتة
او للاخيرة ولا سبيل اليهما اما الاول فلا نعقلها بالدخول في الاخيرة اللهم الا ان يكون الشرط تعقب الاجزاء التابعة فيها هو
القطع اعتبار الطمأنينة ببعضها واما الثاني فلعدم تحققها قبل الايجاد وجهة التعقيب كما عرفته ومنها الوضوء لا الامر لا اشكال
في خروج افعاله من الصلاة واما الحالة الحاصلة منها فهي معتبرة في الصلاة على وجه الشرطية كما هو الظاهر من ادلة الثانية قد ذكروا
للجزء والشرط ثمرات منها ان الشروط كلها امور توصلية لا يجب قصد التقرب فيها والرياء لا يفسدها بخلاف الاجزاء فانها تعبدية فلو وجدها
الرياء فسد وفيه نظر ومنها ان الاجزاء يجب تحصيلها بخلاف الشرط فانه يكفي حصولها ولعل الوجه الثمرة الاولى ومنها جريان الحكم في
الشك بعد التجاوز عن المحل في الاجزاء دون الشرائط اذ لا محل مقرر ولا محل للثاني لاعتبارها في جميع الاجزاء وفيه ان الشرط ايضا يمكن
محل له فيما اذا كان متوسطة الافعال الخارجة عن نفس الشرط كالوضوء فان محله قبل الصلاة تذنيب قد عرفت فيما تقدم في
خروج الفاظ المعاملات التي لم يثبت فيها حقيقة شرعية عن النزاع المذكور وكانها باقية على معانيها اللغوية من دون نقل
نقل لمعه على وجه يصدق المعنى مع القبول المعتبر شرعا في ترتب الاثر في نظر الشارع عليها ويدل انها ايضا وبهذا الوجه يمكن ان يقول
المدعي يعني انها صارت اما مع التقييد بذلك من حيث ان ذلك المعنى مما لا يختلف بكون جميع ما هو معتبر في صدقه فهو فيها موجود فيمكن
بكونها موضوعة للصحيح كما في سائر الالفاظ العرفية الغير اللغوية كما لا يخفى على من له خبرة بها هذا آخر ما اوردناه بالتحرير في هذه المسألة
التي بها المنيفة المشتملة على ما افاده الاستاذ المحقق والعالم المدقق ادام الله برهانه متعنا الله ببقائه بمحمد واله الطيبين الطاهرين

وسلم تسليما كثيرا

كثيرا

في الاجزاء

هداية اختلفوا في ان اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء او لا على قولين يستعرض الحق منهما وقبل الخوض في المطلب
ينبغي رسم امور الاول ان الظاهر ان البحث انما هو في اقتضاء الاتيان بالمأمور به للاجزاء فليس البحث من الابحاث اللغوية لتنحصر
فيها انتقيض مدلول اللفظ وضعا او غيره فيعلم البحث اذ كان الامر مستفادا من الاجماع ونحوه من الادلة الغير اللفظية يشهد لذلك
ادلة الطرفين الثاني الاجزاء لغة بمعنى الكفاية وقد يوجه بوجهين احدهما كون الفعل الماتي به مسقطا للتعبد به ثانيا وطرح النظر عن
اسقاط الاعادة والقضاء كما يؤيده ما نقل من الاتفاق على اقتضاء الاتيان بالمأمور به الاجزاء بهذا المعنى وثانيهما اسقاط القضاء
والمراد من القضاء ما يقابل ما هو مطلق التدارك لئلا يعم من الاعادة والقضاء اذ لو كان اتيانا على طبق من فعل المأمور به خارج الوقت
يكون ثمرة الاجزاء عبارة عما لا يسقط القضاء وان سقط الاعادة وهو باطل لان ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بطريق
اولى ويمكن التأمل فيما ذكره بعدم الملازمة كما هو وان لم يسقط عما بالنسبة الى الاداء مطلق التدارك من القضاء في المعنى والنسبة
المعتبر بحسب مطلق لان ما يسقط القضاء يسقط التعبد به ولا عكس كما في الصلاة بالطهارة الاستصحابية فان الاتيان بها موجب
للامتثال لان الاستصحاب من الادلة الشرعية الظاهرية ولا يوجب سقوط القضاء على ما هو التحقيق عنده كما ستعرف وقد يتوهم
ان النسبة بين المعنيين عموم من وجه نظرا الى ان الخارج [illegible] قد يصدق [illegible] القضاء ولو بواسطة عدم مشروعية القضاء في
الشرع فليس كل ما يسقط القضاء يسقط التعبد [illegible] عدم استناد سقوط القضاء الى الاتيان بالفعل الماتي
بل الاستناد [illegible] الاتيان [illegible]

[illegible] ما هو مشروعية [illegible]

[illegible]

الامر الثاني على نحو التدارك كان شغل القضاء لا ربما سابا لسقوط التعبد بغرض ان الاتيان بالصلوة مع الطهارة الاستصحابية
يقتضي سقوط الاتيان بصلوة اخرى مع الطهارة المستصحبة فان لم يقتض سقوط الاتيان بها مع الطهارة الواقعية ثم ان المراد بالاجزاء في
كما استظهر هو المعنى اللغوي وهو الكفاية لا اختلاف بينهما الا بحسب المتعلق في المعنى الاصطلاحي فيكون المعنى ان الاتيان بالمأمور به
على وجهه هل يقتضي الكفاية عن الاتيان به ثانيا الا في [illegible] كونها في [illegible] لا وجه له ومعنا له [illegible]
عليه [illegible] فقد يتوهم ان الكفاية في [illegible] هي [illegible] والثاني هي [illegible] لا وجه له
حمله على ما عرفت لا يكون هنا تجوز في استعمال الاجزاء اصلا غاية ما في الباب اختلاف متعلق لفظ الاجزاء على الوجهين ولا مدخل لاختلاف
متعلقه فيما ذكرنا انه لم يثبت لاهل الاصول في لفظ الاجزاء اصطلاح جديد له بان اسقاط القضاء انما هو من باب تحصيل المراد لا انه
خصوص اسقاط القضاء المترتب عليه كون الفعل مشابها [illegible] الاجزاء وما ذكرنا يظهر الوجه في عدم ارادة معنى آخر غير
الكفاية من لفظ الاجزاء بالنسبة الى المعنى الاول ايضا لان المعنى من العنوان على ذلك التقدير هو ان الاتيان بالمأمور به هل يوجب الكفاية
عن التعبد ثانيا او لا فلا حاجة الى اعتبار الاجزاء بالنسبة الى المعنى الاول نظرا الى ان سقوط التعبد ليس هو الكفاية بل هو مسبب
عن الكفاية واعلم ان المراد بالوجه في العنوان هو الاتيان بالمأمور به مشتملا على جميع ما يعتبر فيه شرطا وشطرا وقد يتوهم ان المراد به
هو جهة الامر الوجوب في السنة المتكلمين من نية الوجوب او الندب ونية [illegible] على علينا المناسب على ذلك التقدير [illegible] اللام وقد
يضعف في دفع ذلك الزام تضمين الاشتمال في لفظ الاتيان وهو مع [illegible] عنوان بعضهم من ان الاتيان بالمأمور به على نحو
الذي امر به هل يقتضي الاجزاء اولا ان الظاهر رجوع الضمير المجرور في قولهم به الى المأمور به مع [illegible] فلا وجه لتخصيص ذلك بالذكر من بين
الشرائط والاجزاء المعتبرة في المأمور به كما لا يخفى الثالث قد يستشكل في الفرق بين ما عرفت من العنوان وبين قولهم الامر للتكرار او
المرة ثم بينه وبين النزاع المعروف من تبعية القضاء للاداء ووجه الاشكال في المقام هو ان القول بعدم الاجزاء عين القول بالتكرار وفي
وعين القول بتبعية القضاء للاداء والظاهر انه لا ينبغي الاشكال في الفرق بعد كمال الوضوح حيث ان الكلام في مسئلة المرة والتكرار انما هو
في تشخيص مدلول الامر من انه دال على المرة او التكرار او عدم دلالته على شيء منهما والكلام في المقام انما هو في ان الاتيان بمدلول الامر
على القول بالمرة او التكرار او الماهية هل يقتضي الكفاية والاجزاء عن الاتيان به على الوجه ثانيا اولا فلا ربط بين المسئلتين [illegible] هو
[illegible] فقد يكون القول بعدم الاجزاء ملازما للقول بالتكرار فيما اذا قيل بان عدم اقتضاء الامر للاجزاء يقتضي الاتيان بالفعل
ثانيا بعده والى ذلك يرجع ما افاد في القوانين في الفرق بين القول بالتكرار والقول بعدم الاجزاء واما ما افاده في الفرق بين القول
بالاجزاء والقول بالمرة من ان عدم الاتيان ثانيا على الاول مستند الى عدم الدليل وفي الثاني مستند الى دلالة اللفظ فلا يجعل
فرقا بين القول بالاجزاء والقول بالماهية اذ عدم الاتيان فيه ايضا بواسطة عدم الدليل واما الفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة تبعية
القضاء للاداء فلا يكاد يخفى [illegible] ان المراد بالقضاء في الثانية هو الاتيان بالفعل ثانيا سواء كان في الوقت او في خارجه
الاتيان [illegible] في الوقت المراد [illegible] في تلك المسئلة هو الاتيان بالفعل خارج الوقت فاين احدى المسئلتين من الاخرى
الرابع قد اشرنا الى ان الاجزاء بمعنى سقوط التعبد [illegible] على ما قيل [illegible] بان يكون [illegible]
[illegible] الاتيان بالفعل صحيحا جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء [illegible] فقول الاصحاب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لفظ الاجزاء

[illegible]

اكد منها على القول بوجوب القضاء والاولى صرف عنان البحث الى ما هو المهم من تحقيق مطلب ثان فنقول ان الامر اما ان يكون واقعيا او ظاهريا وعلى الاول فاما ان يكون ثابتا في حال الاختيار او واقعا في حال الاضطرار وعلى الثاني فاما ان يكون عقليا او شرعيا فهذه اربعة وفي بعضها يجب ان يكون الاتيان بالمأمور به مقتضيا للاجزاء ويمتنع عدمه وفي بعض آخر يمتنع اقتضاؤه الاجزاء ويجب عدمه وفي بعضها يمكن الاقتضاء وعدمه فنقول مع قطع النظر عن ذلك بواسطة قيام دليل على الاجزاء واخرى مع عدمه اما القسم الذي يجب اقتضاؤه الاجزاء فهو الامر الواقعي الاختياري كالامر بالصلوة في حال الاختيار مع الطهارة المائية مستجمعا لجميع ما يعتبر فيها من الاجزاء والشرائط فانه يجب اقتضاؤه الاجزاء فاما ان يكون بواسطة خلل في الاتيان به على الوجه المفروض فلا اشكال وبواسطة امر آخر يقتضي الاتيان بالفعل ولو لم يكن بعنوان القضاء انه اقتضاء الامر الاول لذلك ظاهر البطلان وهو بين مفهوم لا يصغى له عند عقلا ولا نقلا وعلى تقديره فليس من محل الكلام وجوب الاتيان به ثانيا كما نبهنا عليه قلت هذا بناء على ما حررناه في المقام واما بناء على ما احتمله من النزاع في دلالة الامر فلا يتجه بل لا بد من القول بان هيئة الامر لا دليل على كونها موضوعة للطلب المتعلق بعينه لا ينقطع حينها بالاتيان به مرة وعدمه الذي يكتفي بالاتيان مرة لعدم الدليل على الزائد فتدبر هذا تمام الكلام فيما يجب فيه الاجزاء ولنعد الكلام في الاقسام الاخر في طي هدايات وهي النهاية

هداية قد عرفت حال الامر الواقعي الاختياري واما الامر الواقعي الاضطراري مثل الصلوة مع الطهارة الترابية او بدون الطهارة مع المسح على الخفين عند الضرورة ونحو ذلك فالحق فيه الاجزاء مع امكان عدمه مقتضى القواعد الشرعية هو كفاية المأتي به حال الضرورة عن الامر الواقعي الاختياري بعد زوال الضرورة الا انه لا دليل على امتثال الطلب المتعلق ثانيا في حال الاختيار وبعد زوال الضرورة تداركا للفعل الواقعي اولا لا بوقوعه في تلك فتنجز مقتضاه الاجزاء كما هو بعد ملاحظة تحقق التدارك لانا نقول لا اشكال في ان حال الضرورة انقص من حال الاختيار والذي هو كفاية الناقص عن الكامل ولا ضير في الامر بالفعل ثانيا احرازا للكامل وبعد الفرض لفظ التدارك من ذي غاية قلنا في المقام دعويان احدهما كفاية الناقص عن الكامل واجزاء الفعل الواقعي في حال الاضطرار عنه في الاختيار وثانيهما امكان عدم الاجزاء اما الاولى فهما نقول لا اشكال في كفاية الاضطرار عند الاتيان بالمأمور به على وجهه في نفس المأمور به حال الاضطرار بمعنى انه لا يجب الاتيان به ثانيا بعين ما تقدم في الامر الاختياري بل في ذلك جار في الضمني الاخير بل ايضا كما واما كفايته عن الواقعي فلانه يقع الكلام بالنسبة الى الاعادة واخرى بالنسبة الى القضاء لعدم التلازم بين حكميهما فان الشاهد فيما العقود بما يتوهم صدق الفوت في المقام ولو بالنسبة الى الامر الواقعي الا ان يدعى الاجماع المركب بين سقوط الاعادة وسقوط القضاء او يدعى الاولوية بالنسبة الى القضاء وكيف كان فينبغي ان يبحث في مقامين الاول في ان قضية القواعد الشرعية عدم وجوب الاعادة في الوقت لان الواجب الموسع هو القدر المشترك بين الافعال الواقعة عن المكلفين بحسب اختلاف تكاليفهم في موضوعات مختلفة فقوله فيهم الصلوة هو الواجب ويتخصص للحاضر في ضمن اربع ركعات وللمسافر في ضمن ركعتين وللواجد للماء في الصلوة مع الطهارة المائية وللفاقد له في ضمنها مع الطهارة الترابية فيكون الامر الواقعي الاضطراري احد افراد الواجب الموسع لا اشكال في ان الاتيان بفرد من الماهية يوجب سقوط الطلب بالنسبة اليها وبعد سقوط الطلب لا وجه لوجوب الاعادة وتوضيح ذلك ان فاقد الماء مثلا اما ان يجوز له المبادرة الى الصلوة مع التيمم اولا يجوز لا كلام على الثاني وان كان بطلانه اظهر من ان يبين وعلى الاول فالمفروض بقاء الواجب الموسع على توسعته ومقتضى ذلك هو الاذن في ايقاع الفعل في اي جزء من اجزاء الزمان فعند عدم التمكن من التكليف بالنسبة اليه هو الصلوة مع الطهارة الترابية كما ان المسافر حال السفر تكليفه القصر وبعد وقوع الفعل المكلف به في الخارج لا وجه لطلبه لسقوط الطلب بوجود المطلوب وبعبارة اخرى ان ما دل على جواز الصلوة مع سعة الوقت منضما الى دليل جواز الصلوة مع فقدان الماء يدل على ان المكلف مخير بين ايجاد مطلوب الصلوة في ضمن ما هو واجب على نحو الاتيان في ضمن الفردين من الصلوات لان الاتيان باحد الافراد الواجب المخير يسقط عن الاتيان بالفرد الاخر وما ذكرنا يظهر انه لا يعقل الامر بالاعادة بمجرد الامر بالصلوة لاستلزامه طلب الحاصل وبالجملة فالنظر في الاوامر الشرعية الواردة في انواع الصلوة بحسب اختلاف حال المكلفين يعطي ان الاتيان بنوع من تلك الانواع يكفي عن كلي التكليف المتعلق بكلي تلك الانواع مضافا الى الاصول العملية فان قضية الاصول ايضا ذلك فان بعد زوال العذر يرجع الشك الى ثبوت التكليف والاصل براءة الذمة من الشواغل الشرعية ما لم يقم دليل شرعي عليها ولا يصغى للاستناد في مقام اثبات التكليف باطلاق الاوامر وعموم الادلة كان يقال ان اطلاق ما دل على وجوب الوضوء عند ارادة الصلوة فاضر بتخصيصه كل صلوة خرج من العموم بواسطة دليل الضرورة حال الضرورة واذا زالت فلا بد من الرجوع الى العموم والاخذ باصالة عدم التخصيص لان المقام من موارد استصحاب حكم المخصص لا من الرجوع الى العام لان العموم زماني على وجه يؤخذ كل زمان فردا للعام الزماني حتى لو قيل بالتخصيص الزماني لزم عدم الاخذ باصالة الحقيقة في العام ثم انا نقول بعد الغض عما اشرنا اليه اما ان نقول الا

والتصحيح في بعض الوجوه وأما على المختار من وجوه فلا بد في تقرير الدليل المذكور من تحمل لا يخفى على الفطن لما الثاني فلأن الإتيان بالمأمور
به الواقعي الاضطراري هل يجزي عن الإتيان به قضاء أو لا فلا بد أن يقتضي عموم دليل القضاء هو عدم الإجزاء فإن الظاهر تعلق القضاء بنفس
الأمر الأول بل قوله اقض ما فات ونحو ذلك من الأدلة اللفظية ففيه على تقدير تسليمه مما يتوقف تحققه على صدق الفوت وهو معلوم في المقام
ضرورة عدم وصول المكلف إلى المنفعة الحاصلة من الأمر الاختياري وفوات المصلحة المترتبة على المأمور به الواقعي الأولي فإن قلت إن فوت
المصلحة إنما هو فرع لأن يكون المكلف في معرض الوصول إليه مع عدم توجه خطاب الواقعي الاختياري إلى المكلف ليس في معرض الوصول إليه فلا
يصدق الفوت بالنسبة إليه قلت لا نم كونه تابعا للخطاب الفعلي بل يكفي فيه وجود المصلحة في الفعل مع كونه ممن يصلح لأن يخاطب بالخطاب

الخطأ العقلي

كما يشهد بذلك ملاحظة ما عدوه من أسباب القضاء من الجنون والحيض والتعمد والنوم والإغماء فإن غلبة تلك الأسباب مما لا يصلح معها توجه
الخطاب فما هو إلا لما ذكر فملاك الأمر بالقضاء في تلك الأسباب موجود في المقام بعينه وتوضيح ذلك أن ترتب الفوت تارة ومن جهة فقدانه يكون بسبب الترك
العمدي بعد وجود الطلب الفعلي وثانيتها أن يكون بواسطة وجود مانع عن إدراك المصلحة كما في ذوي الأعذار الشرعية والعقلية كالإغماء
والجنون والنوم ونحوها السهو والنسيان وثالثتها أن يكون بواسطة كون المكلف في حال لا يحصل منه الفعل المشتمل على المصلحة كما في الحيض
فإن المرأة أهل له بحسب نوعها لأن يوجد منها الصلاة مثلا والصوم ولا إشكال في صدق الفوت على الأولين وأما الثالث فلأنه
فيها أيضا كما يشهد بذلك ما ورد في حق النساء من نهيهن عن قضاء العفو والحط والأذان وجعل الأجر بأنها تمكث شطرا من دهرها لا
تصلي وبالجملة فالظاهر صدق الفوت في المقام بل يظهر من العلماء صدق الفوت مع عدم اجتماع شرائط التكليف وعدم الشأنية حيث إنهم عدوا
عدم البلوغ والعقل من أسباب الفوت فمقتضى عموم دليل القضاء وجوب القضاء وعدم الإجزاء بالنسبة إليه على هذا فيمكن القول بعدم
الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة للإجماع المركب بين وجوب القضاء ووجوب الإعادة بل وبالأولوية القطعية ولا يمكن القلب بأن يقال إن قضية
ما ذكرناه هو الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة والإجماع المركب منضما إلى الأولوية يوجب الإجزاء بالنسبة إلى القضاء لأن ما يوجب القضاء وهو
عموم دليله أقوى من دليل عدم وجوب الإعادة فهذا غاية ما يمكن الانتصار به للقول بوجوب القضاء ولكنه ضعيف فيه بعد صدق الفوت بعد
إحراز المصلحة المترتبة على الاضطرار على وجه يوجب ذلك الفعل كونها أكمل من المصلحة المترتبة على الاضطرار إلا أن يوجب ذلك
عموم دليل القضاء فإن الموجود في كتب الرواية على ما أفاده الأستاذ ليس ما هو المشهور في الألسنة من قولهم اقض ما فات كما فات بل الموجود
فيها قوله عليه السلام ما فاتتك من فريضة فاقضها كما فاتتك ومن المعلوم عدم صدقه في المقام سيما بعد ملاحظة وروده في مقام بيان الكيفية نعم
يصدق الفوت بالنسبة إلى الزيادة المترتبة على الفعل الاختياري ولا دلالة في الرواية على وجوب تدارك كل فائتة والمعتاد المذكور ليس من الفرض
كما لا يخفى فظهر مما ذكرنا أن قضية القواعد الشرعية هو الإجزاء وهذه هي الدعوى الأولى وأما الثانية أعني إمكان عدم الإجزاء و
وروده في وجوب الإعادة فلأنه لا استحالة عقلا وشرعا وعرفا في أن يقول الآمر للفاقد للماء فإن قدرت على الماء فتطهر إن المفروض كونه
الموجب في الدرجة الثانية فيصلي لأجل إحرازها ونحو عدم صدق الإعادة على مثل المفروض بعد كونه مما لا فائدة متعلقة بإتيانها و
لطلوبه في المقام دعوى فاسدة لأنه لا بد من الإعادة إلا ما يكون تداركا للإتيان بالفعل الواقعي أولا أن لم يكن مسقطا من الأمر لا
وإن كان لفوت عنوان الإعادة ذلك كذلك قلنا بأن نقول بوجوب الإعادة في الأمر الاختياري فسد القول بوجوب القضاء ولكنه قد
يستعمل في عرفهم في غيره لذلك ولو بأمر آخر كما في أمر الشارع بإعادة الصلاة مع الجماعة مع وقوعها منفردا وغير ذلك من موارد
الإعادة كما هو ظاهر **هداية** في أن الأمر الظاهري لا يقتضي الإجزاء بل يمتنع ذلك فيه ومبناه أن الإجزاء فرع الأمر والامتثال
بالمأمور به بعد تعلقه على ما يعتبر فيه من الأمور الداخلة والخارجة مع انتفاء الأمر كما في محل الكلام يمتنع الإتيان بالمأمور به على أنه مأمور به
يتحقق الامتثال فيمتنع حصول الإجزاء والكفاية عن الإعادة والقضاء وتوضيح ذلك على وجه التفصيل أن ما هو مسلم الأمر العقلي
كحكم العقل بوجوب الاحتياط وحكمه بوجوب دفع الضرر الموهوم والمظنون لا يعقل أن يكون محلا للكلام إذ البحث في الإجزاء وعدمه إنما
يتعقل فيما إذا انكشف الخلاف وحكم العقل بوجوب الاحتياط أو دفع الضرر لا معنى لكشف الخلاف فيه فإن ذلك هو مجرد إحراز الواقع
منصوب فيه لأجل تقييد وجود الأمر الواقعي على تقدير عدم فلا واقع حتى يتكشف عدم مطابقة الاحتياط له وذلك ظاهر جدا بل الكلام
في ذلك مما هو فيها قبل الأمر الظاهري فيه كالعمل بالقطع عند عدم المطابقة والعمل عند السهو والنسيان وكالعمل بالظن عند
باب العلم الحاصل من غير الطرق الشرعية والحوامل لا فرق في هذه الموارد أما الأول فلأن الحامل للقاطع على الإتيان بما تخيله الواقع هو الأمر
الواقعي بحسب معتقده بعد قطعه بوجود الأمر الواقعي بحكم العقل بوجوب الخروج عن عهدته وامتثاله ولا فرق في ذلك بين مطابقة
اعتقاده للواقع ومخالفته فإن ذلك خارج عن دائرة المدلول وكما أنه ليس عند المطابقة أمر آخر غير الأمر الواقعي لديه بدعواه وجود ما

به فكذا في صورة المخالفة ليس شيئا آخر المفروض عدم الامر واقعا فلا امر حينئذ فالمخالفة والتجري ذلك هو ما حققناه في بحث حجية القطع من
ان القطع ليس الا مرآة للواقع وكاشفا عنه فلا يعقل تأثيره في ترتب الاحكام المترتبة على المعلوم ولا مدخل له في متعلقه فانه من حيث هو
على وجوه فكيف يعقل تأثيره في متعلقه فلو كان موجبا لكان العلم وانقلابا لا فالعلم لا يصير علة لوجود ذلك فعند الجهل المركب لا يكون
الا اعتقاد الامر الغير المؤثر في وجود الامر ومن الواضح المحال عدم كون الاعتقاد بالامر امرا فلا وجه لتوهم الاجزاء ضرورة توقفه على وجود
المفروض عدمه في المقام وما يتوهم من حصول امتثال اوامر الاطاعة حيث انه يعتقد كونه مأمورا به فامتثل اوامر الاطاعة مضافا الى وجود به
حكم العقل بلزوم الاتيان بما اعتقده مأمورا به مما لا يجدي شيئا اذ المقصود بالاجزاء في المقام هو كفاية الاتيان به حال المخالفة للمأمور
واقعا وامتثال اوامر الاطاعة مما لا مدخل له في سقوط ذلك الامر الواقعي الذي يجب حصوله للمكلف بداهة كون حكم العقل فان حكمه
موافق لادلة الاطاعة على ان الاطاعة الواقعية غير حاصلة قطعا اذ من المعلوم ان وجود موضوع الاطاعة وتحقق مجيئها في
الواقع موقوف على تحقق الامر حيث انه لا امر في الواقع فلا اطاعة في الواقع بل غاية الامر تخيل المكلف بحسب معتقده وجود الاطاعة
واعتقاده لو كان هو مؤثرا في وجودها لكان الامر المعتقد به هو كذلك [illegible] الاجزاء على الامر فقد عرفت ان الامر اما واقعي
او ظاهري على التقدير بنا ما عرفت [illegible] ولا امر بهذا الامتثال الارتجالي في هذا الاتيان المذكور غير موجب في مقام تخلف الاطاعة
عن الواقع اذ الامر الواقعي الشرعي بذات المفروض عدم الواقعي [illegible] واما الظاهري الشرعي فغير موجود اذ لا يعقل تكليف الغافل
من حيث كونه جاهلا بالواقع [illegible] [illegible] الا انه لا يعقل تكليف [illegible] لانه مؤمن [illegible] فالظاهري
العقلي فلانه لا يعقل حكم العقل بكونه مكلفا بالعمل [illegible] [illegible] قطعه بخلاف الواقع الا احتمال الواقع
عنده فكيف يعقل [illegible] المطلق [illegible] [illegible] في الواقع عند [illegible] بالنسبة الى الواقع دون
التكليف الا بالتطابق واما اوامر الاطاعة فقد عرفت [illegible] [illegible] الواقعية [illegible] [illegible]
عنوان التجري لا الانقياد وهو بنفسه لا يجدي شيئا اذ [illegible] بتسليم حسن الانقياد وقبح التجري فهذا الفعل لذات تركه الجاهل بصيرة او قبيحا
باعتبار كونه انقيادا او تجريا مع قطع النظر عن الاوامر الواقعية فان موضوع التجري والانقياد مما لا يتحقق الا بعد تخلف الواقع كما هو ظاهر
فالجاهل فعل يكون منشأ لانتزاع عنوان الانقياد مما لا يجدي في عنوان امتثال الواقعي الذي لم يحصل للمكلف بداهة الامر به بعد العلم بانه
موجود يحكم بوجوده ولا مخلص عنه الا الامتثال ولو قام دليل على عدم التكليف بعد الكشف به من طرحه ذلك الكلام في الخارج من لو
وامكن في الوقت فلا بد ان يحمل على التنجيز وحصول البدل او غير ذلك من وجوه سقوط التكليف الكل باطل ولذلك قلنا بامتناع الاجزاء في المقام
واما الثاني يعني صورة النسيان كما اذا نسي شيئا من اجزاء المركب الذي يتعلق به الامر فقد عرفت عدم الاجزاء فيها اذا كان الجزء من الاجزاء الواقعية
لذلك المركب اما اذا كان التكليف بالاتيان بذلك الجزء مختصا بحال الذكر على وجه يكون المكلف هو المشترك بين حال الذكر والذهول
فرجعه الى الواقعي الاضطراري وهو خارج عن محل الكلام وقد عرفت بعينه الاجزاء فيه اذا كان الجزء واقعيا والشرط كذلك اذ المكلف بالفعل دون الاتيان بذلك
الاجزاء اذ لا امر هناك ابدا لا واقعيا ولا ظاهريا اما الواقعي فهو العدم اذ المفروض تعلقه بمركب مشتمل على الجزء المنسي فليس عدا ما هو
به واما الامر الظاهري فلا نرجحه كما سنعرف لما بينا حكم الموضوع من حيث هو جاهل او عالم بالواقع كما في الاحكام المجعولة في موارد
الاصول العملية كالبراءة والاستصحاب فان المكلف من حيث هو شاك بالواقع حكمه الاخذ بالحالة السابقة ومن المعلوم ان حكم موضوع من
الموضوعات غير متوجه الا على تقدير التفاته بانه داخل في ذلك الموضوع فالغافل والناسي الساهي لو كان لهما احكام ظاهرية
من حيث عدم الوصول الى الواقع لا متوجه ذلك الاحكام الى المكلف الا على تقدير التفاته في حال السهو والنسيان والغفلة بكونه ساهيا
غافلا ناسيا من المعلوم بالضرورة فساد ذلك اذ على تقدير الالتفات بالسهو والنسيان والغفلة بالنسبة الى الواقع فان علم به فلا بد من الاتيان
به الا فعليه الفحص فيخرج بذلك عن موضوع الناسي والغافل وبذلك ظهر جدا ان العمل الصادر من المكلف حال النسيان انما تعلقه
قبله بالواقع فعلى تقدير وجود الحكم الظاهري لذلك الموضوع وتعلقه بالنسبة الى العمل الذي تركه فصار منه بذلك الاعتبار
هو واضح واما الثالث يعني صورة حصول الظن من الامارات الغير المجعولة شرعا عند فقد باب العلم نظرا الى استقلال العقل بكون
الظن طريقا وطريقا الى الواقع فيجعل من دون جعل الجاعل كالعلم فلان لنا جعل الاتيان العمل في الخارج لا الامر الواقعي
ثم استكشف لنا من الظن الذي يعتبر فيه شائبة الموضوعية مما [illegible] [illegible] [illegible] الواقع وبعد كشف الخلاف يظهر انه
كان لا غبار في تعلقه انما كان منجزا للوجود الامر المفروض عدم تأثيره في وجود الامر واقعا فلا امر في الواقع فلا اجزاء ضرورة
توقفه على الامر والظاهر بعد [illegible] ذلك عند القطع مع عدم المطابقة وعنوان التجري والانقياد قد عرفت ما فيها

والعقل الحاكم على وجوب امتثال اوامر الله [illegible] منه

الكلام في الاجزاء

الرابعة اليه فيه قد ولله نهاية هل يقتضي الامر الظاهري الشرعي وينبغي تمهيد مقدمة في بيان المراد من الحكم الظاهري فنقول قد يطلق الحكم الظاهري في قبال الاحكام المستفادة من الادلة الاجتهادية كاخبار الاحاد ونحوها من الامارات الكاشفة عن الاحكام الواقعية التي لا مدخل للعلم والجهل فيها وان كان لغيرها من الصفات والاحوال مدخل فيها كالصحة والمرض والسفر والحضر وامثالها فيكون الاحكام الظاهرية مختصة بموارد الاصول العملية من البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها وقد يطلق ويراد بها الاحكام المستفادة من الامارات التي بحثنا في اعتبارها الى الجعل فيعم الامارات الاجتهادية وغيرها من الاصول العملية فالمراد من الحكم الظاهري هو الوجوب المستفاد من الادلة التي يجب الاخذ بها بواسطة ما دل على اعتبارها ما دل على ذلك الوجوب من الخبر والاصل ونحوهما وان كان ذلك الخبر مثلا ناظرا الى الواقع ومبينا لما هو الثابت له بحسب الواقع الا انه لما لم يكن ذلك لبيانا والكشف عنه محتاجا الى دليل خارجي يفيد اعتبار مثل هذه الاخبار جهتان احدهما كونها ناظرة الى الواقع والثانية احتياجها الى دليل الاعتبار فمن حيث انها كواشف عن الواقع يعبد بالاحكام الواقعية الاجتهادية ومن حيث احتياجها الى دليل الاعتبار يطلق على ما يستفاد منها الاحكام الظاهرية وهذا انما هو في الامارات واما الاصول فلها جهة واحدة لا كشف فيها اصلا هو الوجه في تقديم الادلة الاجتهادية عليها مع اشتراكهما في كون الاحكام المستفادة منهما احكاما ظاهرية ولتفصيل الكلام محل آخر وتوضيحه كيف كان فالمراد من الاحكام الظاهرية في المقام هي الاحكام الثابتة للموضوعات الواقعية باعتبار قيام الامارة عليها التي دلت الادلة القطعية على وجوب العمل بها ومرتب الاثر عليها سواء كانت تلك الامارة دليلا اجتهاديا باحكاما كاخبار الاحاد او موضوعا كالبينة ونحوها ام اصلا من الاصول سواء كانت من الاصول المعمولة في الاحكام الكلية الالهية كالبراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها ام من الاصول المعمولة في الموضوعات الخارجية والاحكام الجزئية كاصالة الصحة واليد والسوق ونحوها اذ قد عرفت المراد من الحكم الظاهري في المقام فنقول الحق ان بعد كشف الخلاف في الاحكام الظاهرية مع الاتيان بالمأمور به الظاهري لا اجزاء وفاقا وان امكن الاجزاء فلنا دعوى المقام دعويان بطهر وجه الثانية في ضمن بيان الاولى وتوضيحها يحتاج الى تمهيد هو انه لا غرر في معنى ان جعل الطريق لتعبدية الاحكام باعتبار وجوب العمل بمقتضاها مع امكان التخلف عن الواقع بل وقوع التخلف كثيرا قبيح لم يشتمل سلوك ذلك الطريق على مصلحة زائدة او مصلحة الواقع لئلا يلزم تفويت المصلحة الواقعية ونقض الغرض في جعل الاحكام الواقعية ووجه اللزوم لولا ذلك ظاهر وتزيد توضيحا بطلان جواز الرجوع الى البينة في تشخيص الموضوع مع امكان تحصيل العلم بالاحتياط وغيره من اسباب العلم فمقتضيه اللطف الواجب على اللطيف الحكيم اشتمال ذلك الطريق على مصلحة متداركة لما هو الفائت على تقدير التخلف كما اوضحنا ذلك في الرد على ابن قبة حيث انكر جواز العمل بالخبر ثم تلك المصلحة يمكن ان يكون على وجهين احدهما ان يكون تلك المصلحة في الموارد التي دل على حكمها تلك الطرق لا من حيث انها بل من حيث قيام الطريق عليها واستفادة احكامها منها فيكون قيام تلك الامارة ودلالتها على حكم موردها موجبا لحدوث مصلحة في ذلك المورد غالبا ما فيه من المصلحة المقتضية لجعل الحكم الواقعي على طبقه وتلك المصلحة الداعية لجعل الشارع تلك الامارة حجة في قبال مصلحة الواقع مثلا اذا دل الدليل على حرمة اكل الموضوع الذي له مصلحة اخذ ما هي مكنونة فيه مع قطع النظر عن كونه مدلولا للامارة التي اقتضت جعل الحكم الواقعي على طبقها من الحلية وجواز الاكل ونحوهما الثانية لما يعرضه بعرضه باعتبار كونه من موارد الامارة القائمة به مصلحة الحرمة وعدم جواز الاكل منه لازم ذلك هو الادلة الواقعية وتنويع ذلك الموضوع فانه لا بد من القول بان حليته لعصيره فيما لم يكن خبر لعدل بحرمته فالعصير فيما انه لم يخبر لعدل بحرمته منه فهو اذن نوعان فالحكمان تماميهما واردان على موضوعين كالحاضر والمسافر والصحيح والمريض فتسمية مثل ذلك حكما ظاهريا انما هو مجرد الاصطلاح لا مشابهة الا فهو حكم واقعي في موضوع لا حكم في الواقع لذلك الموضوع الا ذلك فيلزم التصويب على ذلك التقدير ووجه الثاني ظاهر والثاني ان يكون تلك الطريق في وجه يوجب جعل مصلحة متداركة لمصلحة الواقع على تقدير التخلف في مورده ومتعلقه ولا يحدث تلك المصلحة في مدلوله من حيث الدلالة عليه فلا بد ان يكون المصلحة في جعله طريقا من غير ان يسري تلك المصلحة الى الموارد التي دل تلك الطرق عليها ولا يلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال من دون ما يقتضيه بذلك هو قبيح عليه لمانع من العمل بالطريق الظني وتوضيح الفرق بين الوجهين هو ان المصلحة على الاول انما هي في الموضوعات التي يدل عليها الطرق والطبيعة وعلى الثاني انما هي في جعلها طرقا الى الواقع ووجوب الاخذ بمدلولها على انها هي الواقع فلعل فيها الغاء الواقع بل هو عين مراعاة الواقع يجعل الطريق له ففيما اذا لم يخالف تلك الطرق عن الواقع فلا اشكال وعند التخلف كونه مدلولها واقعيا جعليا لا لوجود المصلحة في نفس المدلول لحصول مصلحة من هذه الجهة في عرض الواقع وان كان من جهة اخرى مرتبا عليه كما لا يخفى بل لاقتضاء الحكمة المصلحة نفس الجعل التنزيلي الذي يقتضي جواز الاخذ بمفاد الظن وترتيب آثار الواقعية على مدلولها كما هو الظاهر ولازم ذلك هو بقاء الاحكام الواقعية عند تبين الخلاف فهي اذن بالنسبة الى العالم والجاهل شرع سواء ولا يفرق وجود الامارة وعدمها في الاحكام الواقعية المتعلقة بالموضوعات الواقعية من غير تقييد فيها ثم ما يدل على ذلك الجعل

طول كونه مما اخبر العدل بحرمته فيما لم يخبر فيما انه ذلك

او لا يجب بل تلك الامارات حاكمة على ادلة الواقع بمعنى تنزيل مؤدى تلك الطرق منزلة الواقع ووجوب الاخذ على انها الواقع وترتيب
ترتيب آثار الواقع عليها واذ قد عرفت هذين الوجهين والفرق بينهما فاعلم ان اللازم للوجه الاول هو الاجزاء وعدم لزوم الاعادة فيما
لو انكشف الخلاف في الوقت فضلا عن القول بخبر الواقع في الاضطرار لما عرفت من ان لازمه تقييد ادلة الواقع وتنويع موضوعها كالمسافر
والحاضر فيكون المكلف به هو احد الامرين لما قرر في محله من انه لو تساوى شيئان في المصلحة لا وجه للتكليف باحدهما على وجه التعيين
لا معنى لبقاء التكليف بعد الاتيان باحد الابدال في الواجب التخييري بل ومن المعلوم ولو بالمقام من الامر الاضطراري كما مر من ان المصلحة
المترتبة على الناقص مما يكون غير مسانخ للمصلحة المترتبة على الكامل فلا مانع من ان يأمر الحكيم بتحصيل المصلحة الكاملة بعد زوال العذر
والاضطرار الى المفروض في المقام هو فوات المصلحة المترتبة على الفعل من جهة ملاحظة نفسه من حيث قيام الامارة عليه بعد فرض التساوي
لا وجه للامر ثانيا لطلب الحاصل وبالجملة بعد ملاحظة ما دل على كون الشارع مكلفا بالواقع والجاهل بما ادى اليه الطريق كما هو المفروض مع
كون الوقت موسعا كما هو مفروض المقام لعدم تعقل الاعادة على تقدير عدم التوسعة مع ملاحظة ما دل على الترخيص في ايجاد الفعل في اي جزء من
اجزاء الوقت الموسع يفهم منه ان المكلف به هو القدر المشترك بين مؤدى الطريق والواقع وان المكلف مخير بينهما على حسب اجزاء الزمان وعلى حسب
ما يطرأ له من حالات العلم والجهل وغيرها ويسعى الى غير ذلك وقد عرفت مرارا ان الاتيان بالفرد مسقط عن التكليف بالقدر المشترك فلا وجه
للاعادة على ذلك التقدير الا ان الكلام في نفس التقييد كما سيجيء ولازم الوجه الثاني هو وجوب الاعادة وعدم الاجزاء عند كشف الخلاف
المفروض عدم تقييد الواقع وثبات الاحكام الواقعية بحالها وعدم اختلافها بالعلم والجهل وعدم تغيرها بوجود الامارة المخالفة وعدمها
فقضية ما دل على وجوب الخروج عن عهدة التكاليف الواقعية بعد العلم بها من العقل والنقل هو لزوم الاتيان بالواقع ووجوب امتثال اوامره
ونواهيه فان قلت ان وجود الامارة وان لم يوجب حدوث المصلحة في مؤداها على ما هو الوجه الاول الا انه لابد من ان يكون جعلها حجة مشتملا على
مصلحة هي مصلحة الواقع عند التخلف والا لزم تفويت المصلحة الواقعية من غير تدارك لها وبعد الاخذ بالامارة والعمل بمدلولها فقد
تدارك المكلف ما يساوي مصلحة الواقع فيكون ذلك الاخذ في مرتبة العمل بالواقع وقد قرر في محله ان العمل بما يشتمل على مصلحة شيء مجز عنه عن ذلك
الشيء فلابد ان يكون الاخذ بالامارة مجزيا عن الواقع قلت ما ذكرنا انما يجدي فيما لو لم ينكشف الخلاف واما بعد انكشافه في الوقت فلا ينبغي الريب
في عدم اشتمال الامارة على مصلحة الفعل بعد العلم بوجوب الواقع واشتماله على المصلحة منه نعم وذلك ظاهر نعم لو فرض ترتب فائدة على وقوع لا يلزم تفويت المصلحة
الفعل في الزمان الذي وقع فيه على حسب الامارة لان الامر مثل المسامحة في العمل فمقتضى الحكمة واللطف هو ترتب تلك الفائدة على الاخذ بالامارة
فان تفويت تلك الفائدة مستند الى الله حيث جعل تلك الامارة حجة وينبغي ان يعلم ان ما ذكرنا لا يجري فيما لو كان هناك حكم مترتب على العلم فانه
لابد من القول بالاجزاء فيه لان موضوع ذلك الحكم واقع في الواقع فلا وجه لعدم ترتبه عليه فلو دل الخبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة فامتثلها المكلف
ثم اتى بالنافلة المبتدأة نظرا الى فراغ ذمته عن الواجب بمقتضى الخبر فانكشف الخلاف بان الواجب عليه في الواقع هو الظهر دون الجمعة فهنا امور
احدها وجوب اعادة الصلاة ظهرا وثانيها لزوم ترتب فائدة التعجيل للنافلة التي لم يمض محلها بعد الكشف على العمل بالامارة وثالثها صحة النافلة
المبتدأة فيما لو قلنا بان صحتها متفرعة على العلم بعد اشتغال الذمة بالفريضة كما قد يستظهر ذلك من كلمات الاستدلال في قوله لا تطوع
فيمن عليه الفريضة واما لو قلنا بان صحتها موقوفة على عدم اشتغال الذمة واقعا بالفريضة فلا وجه للقول بالصحة ونظير ذلك
اذا صلى الامام في الثوب النجس معولا على اصالة الطهارة فصحة صلاة المأموم متفرعة على صحتها في الواقع فعلى الاول لا وجه للاعادة على علم الامام بصحة صلوته ويحتمل تفرعها
مطلقا لحصول ما هو الوجه في الصحة فعلى الثاني لابد من القول بالاعادة اذا لم نقل بان الصلاة في الثوب النجس معولا على استصحاب الطهارة
صحيحة في الواقع بحيث لا يجب اعادتها لو انكشف نجاسته في الوقت واما اذا قلنا بذلك فيصح صلاة المأموم قطعا الا ان شرط صحة الاقتداء صحة
صلاة الامام واقعا وهو خارج عما نحن فيه ولذا فرع العلماء صحة صلاة المأموم في الفرض على ذلك وبالجملة فكلما كان من آثار العلم بالواقع فهو
مترتب على العمل بالامارة وكلما هو من آثار الواقع فلا وجه لترتبه على العمل بعد الكشف وهذا هو المراد من القول بامكان الاجزاء في صورة تخلفه
في الاحكام الظاهرية الشرعية لان ذلك غير خال عن [illegible] واما غير ذلك فمعرفة ان الحكم من الاحكام المتفرعة على العلم او من الآثار المترتبة على
الواقع فلابد في ذلك من الرجوع الى ما يقتضيه ذلك الحكم من الادلة فان استظهرنا من الدليل تفرعه على العلم فيحكم بالاجزاء واذا استكشف منه
ترتبه على الواقع فلا وجه للقول بالاجزاء وذلك كله ظاهر انما الاشكال في ان جعل الطرق والاحكام الظاهرية على اي من الوجهين المعلومين
فنقول ان الظاهر هو الوجه الثاني فان مقتضى الادلة الدالة على حجية تلك الطرق هو انها طريق الى الواقع فلا يكون هذه الامارات في عرض الواقع
المستفاد منها انها طرق اليه عند الجهل فاما طرق تعبدية بالخصوص كما في الامارات المعمولة في الموضوعات مثل الاستصحاب واليد
والسوق ونحوها واما مع الخصوص كما في الامارات المعمولة في الاحكام كما يرشدك الى ذلك ملاحظة ادلة الاصول العملية كقوله كل شيء لك حلال حتى

نعرف الحرام و غير ذلك فان المستفاد منها هو وجوب الحرام الواقعي مع قطع النظر عن العلم والجهل وان الشارع جعل في موارد الاصول احكاما ما بينه
في مقام العمل او يظهر ذلك غاية الظهور من ملاحظة الاخبار الواردة في حجية الاخبار الموثوق بها وملاحظة الاخبار الواردة في علاج
الاخبار المتعارضة و ملاحظة كلمات العلماء في الابواب الفقهية والفوائد الاصولية وغيرها ويكفيك شاهدا في المقام الاجماع على
حسن الاحتياط في الموارد التي قامت فيها الطرق الشرعية والاخبار الامرة على وجه الارشاد بالاخذ بما هو الحائط والنهي عن ركوب الشبهات
والاجتناب عما لم يعلم والوجه في ذلك كله ظاهر اذ لولا ان الاحكام الواقعية محفوظة عند الجهل والعلم لوجب ان يكون بدون فعل الحرام تعرف هو الحرام
حتى يصير حراما بالمعرفة ومن هنا قلنا بان مقتضى تلك الاخبار هو وجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم اجمالا في اطراف الشبهة المحصورة و
من ذلك قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فان القذارة امر لا مدخل للعلم والجهل فيها ويكون ثابتة على التقدير بين فما الامر حوالة ثبوت
الطهارة على المشكوك من حيث هو مشكوك الطهارة لان موارد الشك طاهرة في الواقع بواسطة الاصول المعمول بها ومما ذكرنا غير خفي
على المتتبع لما هو سيما ملاحظة وجوب الفحص والسؤال عن الاحكام الواقعية اذ المكلف يتبع خلوها عن موارد الاصول العملية على تقدير
يصل اليه ما يبادي الاحكام الواقعية المجعولة على طبق الصفات الكامنة من جهة المصالح ومن المعلوم ان صوم ما يبادي المصلحة الشيء وقضيته
ذلك عدم وجوب الفحص والسؤال كما قلنا ملغي بما امر به في جملة من الروايات بل هو مما اتفقت عليه كلمة اصحابنا المخطئة ومما ذكرنا يظهر اندفاع
ما عسى ان يتوهم من ان وجود المصلحة في موارد الطرق لا ينافي وجوب الفحص عن الاحكام الواقعية لامكان اشتراط وجوبها بالفحص و
الاندفاع انه لا وجه لذلك الاشتراط بعد عدم الاعتناء بالواقع كما لا يخفى وكيف كان فقد عرفت فيما تقدم ان لازم الطريقية هو عدم
الاجزاء ولازم الموضوعية هو الاجزاء فنظهر بذلك وجه القول المختار من عدم الاجزاء في الاوامر الظاهرية الشرعية عند التخلف عن الواقع فيما
كان الوقت باقيا لبقاء الاوامر الواقعية بحالها والطريق بعد تخلفه عن الواقع وانكشاف ذلك في الوقت مما لا دليل على اشتماله على مصلحة متداركة
فان قضية اللطف نقض الغرض في التكاليف الواقعية لا تزيد على التزام وجود المصلحة في جعل الامارة حجة فيما اذا لم ينكشف الخلاف مع عدم
المطابقة للواقع واما مع انكشاف الخلاف فلا دليل على وجود المصلحة في الطريق اذ المفروض بقاء الوقت ولا حاجة الى تكليف جديد فيكفي في
تحصيل المصلحة وجود الامر الواقعي المعلوم كما هو المفروض فلا يلزم تفويت منه كما انه لا دليل على ذلك مع المطابقة هذا كله مع امكان الوصول الى
الواقع واما مع تعذره كما في صورة الانسداد فجعل الطريق لا دليل على اشتماله على المصلحة اذ يكفي في جعل الطريق كونه حسنا لكونه مطابقا للواقع
في الاغلب فيجب عند التخلف عن الواقع من دون انكشاف فيه لا دليل على وجود المصلحة في العمل بالطريق لعدم استناد التفويت اليه ثم فلا يلزم
خلاف اللطف ومن هنا ذكرنا في مباحث الظن ان حكم المانع من العمل بالخبر الظني لو اختص بصورة الانفتاح فله وجه لانه لا بد في دفعه من التزام وجود
المصلحة في الطريق على وجه يتدارك مصلحة الواقع عند التخلف كما عرفت في الوجهين السابقين وان عم كلامه صورة الانسداد فلا وجه له اذ
المفروض عدم امكان الوصول الى الواقع فيكفي في الجعل كونه غالب المطابقة هذا كله بالنسبة الى الاعادة فان قضية القواعد عدم
الاجزاء عنها ولا بد من الاعادة عند الكشف القطعي مضافا الى دعوى الاجماع في ذلك عن كاشف الغطاء ولعله الظاهر واما القضاء فان قلنا بانه
تابع للامر الاول لعدم توقيت حاجة الى بيان زائد عليه فلا اشكال في وجوبه لانه كالاعادة غاية الامر ان المكلف بواسطة الاجتهاد الثانية عند العلم
وبدونه لا بد من الالتزام عند الانفتاح كما عرفت لكنه لا يتغط عنه الواجب وكذا لو قلنا بان ادلة القضاء قرينة قائمة على بقاء الامر الاول
بعد الوقت كما ان ادلة التيمم حاكمة على ادلة المركبات الشرعية اذ لا ينبغي الاشكال ح في وجوب القضاء اذ على تقدير بقاء الامر الاول لا
يلزم تفويت منه نعم الامر يلزم التدارك فيما لا يحصل للمكلف من مصالح الفعل في الوقت تعويلا على الطريق واتكالا على الامارة واما
لو قلنا بان ادلة القضاء انما امر جديد من دون ان تكون حاكمة على ادلة الواجبات الموقتة كما هو الظاهر من لفظ الفوت لما حقق في محله لان ادلته
فيحتمل القول بالاجزاء اذ الفوت انما يصدق مع عدم وصول المصلحة والمنفعة الى المكلف حيث ان ترك الواقع في المقام مستند الى الاعتماد على
الامارة والركون اليها فيجب ان يكون لذلك مستتبعا لايصال المصلحة الى العبد مع ذلك فلا فوت ويحتمل القول بعدم الاجزاء فان وجوب القضاء
مستند الى امر جديد تابع لمدارك ما فوت به واقعا وذلك محقق فيما نحن بصدده اذ ما حدث ايصال المصلحة الى العبد فيجب تدارك
الواجب لوجوب القضاء الاصل تدارك المتروك فلا دليل عليه مما ذكرنا يتضح فساد القول بالاجزاء في الاوامر الظاهرية الشرعية او فيما
من ذلك ما قد يتراءى من بعض في المباحث الفقهية من الاحتجاج على ذلك تارة باصالة البراءة عن حكم اخر واخرى باستصحاب عدم وجوب الاعادة
مضافا الى المنع من شمول ادلة الاحكام الواقعية للجاهل العامل بالطرق الشرعية مستندا في ذلك الى اختصاص الخطابات بالمشافهين وثالثة
والاجماع على الاشتراك بعد وجود الخلاف في الاجزاء وعدمه غير موجود ثالثة واخرى بدعوى تبدل الاحكام الظاهرية عن الاحكام الواقعية في الكل
لا ينبغي الركون اليها اما الاول فلانه بعد الانكشاف وجود الامر الواقعي لا وجه لاصالة البراءة واما الاستصحاب فلا يجري في المقام

بوجب سقوط ذلك الشيء

لان الشك في وجوب الاعادة بعد الكشف مما لا يقين له اولا والمتيقن من جهة الامر الظاهري متيقن بعد الكشف فلا اشكال في عدم وجوب الاعادة
بالنسبة الى الامر الظاهري واما النسخ المذكور فمما لا يصغي اليه فقد قامت البراهين القطعية على ثبوت الاحكام الواقعية من غير تعليق
على العلم والجهل غاية الامر عدم التنجز مع الجهل ومن هنا ذكر بعض المحققين ان ثار نفس الاحكام الواقعية بل هو من لوازم الحالة التي لا يتحقق
موضوعها بدون العلم فالمعذورية من العقاب انما استند عليها فلا يوجب نسخها للمنع فلا بد من دعوى السقوط كما في الدعوى الاخيرة من جهة
الاحكام الظاهرية وبعد ما عرفت من ان النظر فيها يفيد اغتشاش الطرف بحيث كونها طرقا الى الواقع من دون مدخلية لها فيه فلا وجه لتلك
الدعوى ايضا ومن هنا يتطرق النظر الى ما افاد المحقق القمي من ابتناء المسألة على كون الحكم الظاهري بدلا عن الواقع على وجه الاطلاق
ما لم ينكشف الخلاف فلا وجه للقول بالبدلية على تقديره فان معنى البدلية في كونه بدلا على وجه الاطلاق فان فضيلة البدلية كما
عرفت في الواقعيات الاضطرارية هو السقوط لرجوعه الى فعل احد الابدال كما في الواجب التخييري كما انه لا ينبغي التردد في عدم السقوط على القول
بعدم البدلية لكون الامارات طرقا صرفة من دون شائبة الموضوعية على تقدير الكشف هذا كله بالنسبة الى مسألة الاجزاء في الامر الظاهري
وعدم الاجزاء القول باشتمال جعل الطريق للمصلحة المسانخة للمصلحة الكامنة يستلزم محذور التحصيب الظاهر وهو محذور التصويب ونفي الاحكام
الواقعية وبيان ذلك انا لما قلنا بان الواجب على الحكيم بواسطة العدل والحكمة ايضا ايصال المصلحة الواقعية الى العبد عند تخلف ما جعل طريقا
الى الواقع عنه فيكون الاخذ بالطريق والعمل به عند عدم المطابقة وعدم ظهور الخلاف في الوقت او مطلقا بناء على لزوم القضاء اذا انكشف
في خارج الوقت ايضا على ما عرفت مشتملا على مصلحة الواقع فيكون احد الابدال للواجب الواقعي لما ادّى اليه الامارة فيكون من ذلك كل فعل يشتمل على
مثل مصلحة الواجب يكون ايضا واجبا ويستتبع ذلك عدم حسن الاحتياط فيما اذا قامت الامارات الشرعية ضرورة اشتمال الاخذ بالطريق على
مثل مصلحة الواقع فلا حسن في الاحتياط في ذلك الا ان يقال بحسن الاحتياط الاول بواسطة اشتمال الطريق على مصلحة الواقع فان
ذلك غير معلوم لاحتمال انكشاف الخلاف في الوقت وفي غيره فيجب الاعادة والقضاء نعم لو قطع بعدم انكشاف الحال لم يحسن منه الاحتياط في
وان كان قد تؤثر في الواقع لو ظهر له خطأ في اعتقاده وكيف كان فمحذور التصويب لازم في الاحكام بل وفي الموضوعات ايضا ولا يرتاب في لزوم ذلك
لزوم اختلاف الموضوعات الواقعية باختلاف الامارات التي قامت فيها كان يكون فيها البينة وهو محال التالي مؤثر في موت زيد
حق فان ذلك غير معقول بل المراد التصويب في الاحكام الجزئية المتعلقة بها كما التزم به بعضا المذاهب في خصوص الطهارة والنجاسة حيث زعم انهما
ليستا من الامور الواقعية التي يتعلق بها الاحكام الشرعية بل انما النجاسة الحكم الشارع بعد العلم بوجوب الاجتناب عنه كنفس الحكم
المتعلقة به ليست الطهارة الا الحكم الشارع بعدم الاجتناب عن مشكوك النجاسة والمعلوم عدم النجاسة مستندا في ذلك الى روايات يظهر منها قوله
ما ابالي ابول وقع علي ام ماء اذا لم ادر وكما التزم به بعض من تاخر عنه في جملة من الاحكام المتعلقة بالموضوعات الجزئية نظرا الى سيرة الائمة
حيث انهم كانوا يخالطون الناس ومعاشرتهم مع بروز هذه المخالطة والمعاشرة من المفاسد المترتبة عليها من ارتكاب المحرمات الواقعية لعدم
مبالاة اكثر الناس فيما يتعاطونه في معاشهم وعدم احترازهم عن النجاسات في الماء الموجودة عندهم والاطعمة واللحوم وغير ذلك فانه لو كانت تلك
الامور من النجاسة والحلية والحرمة امورا واقعية لا مدخل للعلم والجهل فيها لزم فساد عباداتهم في الواقع من جهة عدم اجتماع الشرائط الواقعية فيها
ولكن لا انصاف ان التزام مثل ذلك بعيد لغاية كيف وجل الادلة بل كلها تنادي بفساد ذلك كما هو غير خفي على المتتبع لغاية بتواتر الكلام كما او ما
اليه فيما تقدم الادلة القائمة في المشكوك انه يجري على ثبوت الواقع عند الشك واما الاستناد الى سيرة الائمة فلا يجدي شيئا في المقام
فان المعلوم من ذلك هو عدم الاعتناء بالموضوعات المشكوكة عندنا ولا دليل على ابتلائهم بالمحرمات الواقعية حتى يدفع بما ذكر من ان الاحكام
مترتبة على العلم بها من جهة خصوص الاخلاق ومثل بانها من احكام مطلق العلم ايضا لم يكن لما ذكر وجه على تقدير القول باحاطة علمهم فعلا بجميع الموضوعات
واحكامها فعلى هذا يحمل عدم وقوعهم في المحرمات الواقعية ما يدعوا العلم بها واما بواسطة انهم موفقون التائيدات الالهية ومسددون
بالتسديدات الربانية محفوظون عن الوقوع في الامور الغيبية فلا يكونون كان في نظائرنا من الموارد المشتبهة لا انه في الواقع
من الموضوعات التي يجوز ارتكابها واما قول الامير لا ابالي عند فلا دلالة على ثبوت النجاسة الواقعية عند عدم العلم الظاهر منه لا دلالة على انتفائها عند عدم
العلم نعم يظهر منه ان عدم النجاسة في الصلوة عند الجهل بل ذلك من ارتفاع موضوعها عند عدم العلم يؤيد ما ذكره بعض الاخبار كما عن
الامام الهمام علي بن الحسين انه اعتبر باهراق ما اصابه عند تيقن وقوع الفارة في ماء الجملة فلا وجه للالتزام بان الاحكام المتعلقة بتلك
الموضوعات مختصة بصورة العلم مع عدم الاحكام لها في الواقع فان التصويب في ذلك يجري الى التصويب في الاحكام الكلية الالهية اذ الاحكام
الجزئية متشعبة عن الاحكام الكلية فلو لم يلتزم بالتصويب فيها لم يحسن الالتزام به فيما يتشعب منها والاولى ان يقال ان الاحكام الواقعية مما لا
يختلف بواسطة وجود الامارات الشرعية وعدمها وتنوع صنفها على موضوع وعدم الا ان عند عدم المطابقة واختلاف ذلك الاصح في الالتزام

اشتمال الأخذ بالأمارة على المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع وهو وإن كان نوعاً من التصويب إلا أن الإجماع على بطلانه ممنوع كيف ووجوب
اللطف عند الإمامية لا سبيل إلى إنكاره وقضيته ذلك اشتمال الأخذ بالطريق على المصلحة التي تفوت بواسطة الجعل عن العبد كما عرفت
والأخبار المتواترة في انتفاء التصويب إنما هو مسوق لنفي التصويب على وجه لا يكون في الواقع أحكام واقعية أما التصويب على الوجه المذكور
فلا دليل على امتناعه عقلاً ولا نقلاً هذا إذا علمنا بأن جعل الطريق إنما هو في حال الانفتاح وأما في حال الانسداد فالأمر فيه واضح
إذ الوجه في الانسداد هو عدم موافقة تعب الحجة كما قرر في محله فلا يجب على الحكيم إيصالهم إلى المصالح الواقعية فإنهم هم السبب في فوات ذلك
عنهم وقضية اللطف لا تجري لها في حال الانسداد ويكفي في مصلحة الجعل كون الطريق مطابقاً لما هو الطريق إليه في الأغلب وفي
الغالب فلا يكون الأخذ بالطريق مشتملاً على المصلحة الزائدة على مصلحة الواقع فلا محذور وقد يجاب عن محذور التصويب في المقام
بأن الشارع الحكيم لما كان عالماً بأن اقتصار المكلفين على الأحكام الواقعية بأن لا يجوز لهم تناول اللحم إلا بعد العلم بكونه حلالاً أو
لا يأتيه بينة الحرمة مما يؤدي إلى مفاسد شتى ولو بواسطة ضيق شاهد دار التكليف عدا أنه عالم المكلفين لذلك ووقوعهم في محاذير
من جهات أخر فلا ضير في جعل الأمارات التي قد يتخلف عن الأحكام الواقعية نظراً إلى إدراك تلك المصالح عند جعل تلك الأمارات
وهذا هو المراد مما عللوا به في المقام من أن التسهيل في نظر الشارع يقتضي جعل تلك الطرق فقد يقال إن الشارع قد من على عباده بجعل تلك
الطرق وعفي عن الواقع ولم يوجب عليهم تحصيله كلا الوجهين مما لا ينبغي أن يصغى إليه أما الأول فلأن التسهيل لو كان من النوع
الذي يتخلف فيها الأحكام الواقعية يقتضي جعل حكم على طبقه فالأولى أن يكون من جهات انتفاء الواقع فإن مجرد المصلحة في وجود شيء
لا يقتضي الأمر به بل لا بد مع ذلك من عدم معارضته بشيء آخر والمفروض في المقام هو أن الاقتصار على المصالح الواقعية يوجب مفاسد أخر من
جهات أخر فمع ذلك لا وجه لجعل الأحكام الواقعية هذا إذا أريد من التسهيل ما ذكرنا من أن الاقتصار على الواقع يوجب رفع مصلحة واقعية أخرى
عن المكلف في مورد آخر من غير أن يكون مصلحة التسهيل في العمل بالطريق فإن أريد من التسهيل أن العمل بالطريق فيه تسهيل على العباد
ومن أن يكون موجباً لحرمان مصلحة أخرى في مورد آخر فحينئذ مما نحن فيه الثاني ظهر أن تلك المصلحة إما أن يزيد على مصلحة الواقع ويكون مساوياً
لها أو ينقص عنها لا سبيل إلى الأخيرتين فإنه قضية اللطف ومن هنا تعرف فساد ما قد يتخيل في دفع ما ذكرنا من أن يلزم عند خطأ الأخبار
بأن الوجوب التخييري بين الواقع ومفاد الطريق لا يوجب قبح الأخبار إذ يمكن أن يكون الواقع أفضل فردي الواجب التخييري و
والأولى أن لا يبدو فعال العقيم فإن ذلك هو التصويب جداً إذ المفروض وجود المصلحة في نفس الطريق ولعل الثاني وأما الثالث فقد أجيب
أن يذكر فإنه إن أريد أن الامتنان إنما هو في رفع الأحكام الواقعية عند العمل بالطريق المخالف فذلك على تقدير صحته لا يقتضي بعد اشتمال
الطريق على المصلحة ومعه كما هو قضية اللطف يلزم المحذور وإن أريد أن الامتنان في مجرد اشتمال الطريق للمصلحة فهو مما لا سبيل التي يتعقله
فضلاً عن التصديق به فالأولى ما ذكرنا من الالتزام ومنع ما يدل على تلك خلاف هذا كله مع انكشاف الخلاف على وجه القطع أما الثاني

هداية في أن الأمر الظاهري الشرعي هل يقتضي الإجزاء فيما لو انكشف الخلاف بواسطة قيام أمارة ظنية أخرى أعلم أولاً أن ذلك
تارة يتحقق في الموضوعات كما إذا بنى المصلي على طهارة ثوبه بواسطة الاستصحاب أو غير ذلك من الأصول المقررة لتمييز الموضوعات التي لا يشترط
ثم قامت عنده بينة شرعية على نجاسة ذلك الثوب وأخرى يتحقق في الأحكام فتارة بالنسبة إلى المجتهد وأخرى بالنسبة إلى المقلد أما بالنسبة
إلى المجتهد فكما إذا حكم بعدم وجوب السورة في الصلاة بواسطة أمارة ظاهرية من رواية أو أصل ونحوهما ثم ظهرت أمارة أخرى حاكمة
بوجوبها فيها ولا بد أن يكون العمل بالأمارة الأولى مقروناً بما يعتبر فيه من الشروط واقعاً كأن يكون المجتهد متفحصاً عن المعارض لها أما الأول
على وجه يعتبر في الفحص إذ بدونه لا يكون هناك أمر ظاهري شرعي بل هو ملحق بالظاهري العقلي كما إذا توهم اقترانها بالشرائط ويحتمل
دلالة الرواية على شيء فبدا له خطاؤه أو إلى العمل بالأمارة مع عدم اعتقاد فسادها وأما بالنسبة إلى المقلد فكما إذا رجع عن تقليد المجتهد في موارد وجوبه
كفسقه أو موته أو زوال ملكته وحصول ملكة الاجتهاد له وموارد جوازه على القول به مع لما فات بين ما أخذ به من الحال من رأي مجتهد
آخر أو رأيه بين ما عمل به ولا فرق في هذا المقام فإنه قد يعتبر في مبادئ الاجتهاد والتقليد من تجدد رأي المجتهد إذا عرفت ذلك فاعلم
أن بعد قيام الأمارة اللاحقة في الموارد المتقدمة وأشباهها لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة الغير المرتبطة بالوقائع
السابقة فإن ذلك هو مقتضى اعتبار تلك الأمارة فبعد قيام البينة على نجاسة الثوب المستصحب الطهارة لا بد من ترتيب آثار النجاسة
عليه من عدم جواز الصلاة معه ونحوه وكذا فيما إذا ظهر خطأ المجتهد فيما أفتى به من طهارة الغسالة مثلاً وكذا فيما إذا رجع المقلد عن
تقليد المفتي بالطهارة إلى فتوى القائل بالنجاسة مثلاً ولا ينبغي أن يكون ذلك مطرحاً للأنظار كما أنه لا إشكال في مضي الوقائع
السابقة التي لا يترتب عليها في الزمان اللاحق حكم كما إذا كان المباشرة والتعجيل واجباً فبادر إليه المكلف ثم تبين خطاؤه فيما بادر

البيع فان قضية اللطف كما مر ايضا مصلحة التسهيل الى المكلف فلا يجب الفور بعد مضي مثل ذلك الوقائع فيما الاشكال في الوقائع
اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة مثل عدم اشتغال المكلف في الوقت باعادة ما عمل به بمقتضى الامارة السابقة ومنها الطهارة مع ملاقاة
شيئا مستصحب الطهارة بعد قيام البينة على نجاسته ومعاملة الزوجية مع الزوجة المعقودة بالفارسية بعد قيام الفتوى على فساد العقد بها الى
غير ذلك من الامثلة في الموارد المختلفة كما هو ظاهر فقد ذهب جماعة من المتأخرين ممن عاصرناهم او تقارب عصرهم عصرنا الى الاجزاء وعدم لزوم الاعادة
حتى ان بعض الافاضل قد نسبه الى ظاهر المذهب في تعليقاته على المعالم وقضية ما زعموا ان يكون قيام الامارة اللاحقة بمنزلة النسخ
للآثار المترتبة على الامارة السابقة ففي الوقائع المتجددة الغير المرتبطة يؤخذ بالناسخ فلا يجوز ابقاء عقد المعاطاة بعد ذلك ولكن يؤخذ
بالمنسوخ في الآثار المرتبطة فلا يحكم بعدم ملكية المبيع بالمعاطاة وقد صرح بذلك بعض الاجلة ايضا والحق الحقيق بالتصديق هو عدم الاجزاء
فلا بد من الاعادة وعدم ترتيب الاحكام المترتبة على الامارة السابقة قال العلامة في النهاية والتهذيب في المختصر شرحه وفي شرح المنهاج على ما حكاه السيد
الفقيه عنهم بل وفي المحكي عن النهاية الاجماع عليه وادعى العميدي في شرحه الاتفاق على ذلك قال في نكاح امرأة خالعها زوجها المرة الثالثة
معتقدا ان الخلع فسخ لا طلاق ثم تبدل اجتهاده واعتقد كونه طلاقا فانه لا يقطعه فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده
النكاح على حاله وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها انتهى وفي المقام وجوه من التفصيل يطلع عليها انشاء الله على ما اخترناه في المقام ان المقتضي
للاعادة وعدم ترتيب الآثار على الامارة السابقة موجود والمانع عن ذلك غير موجود فلا بد من القول به اما الاول فلما تقدم في الهداية السابقة
ان الطرق المجعولة الشرعية انما جعلت طرقا الى الواقع من دون ان يكون تلك الطرق مخصصة للاحكام الواقعية المتوجهة الى المكلفين على ما
هو المتفق عليه عندنا من بطلان التخطئة كما هو الصواب فحينئذ اذا انكشف فساد الامارة القائمة على الواقع لا بد من الاخذ بما هو الواقع فان ما
دل على وجوب الامتثال للاوامر الواقعية من العقل والنقل موجود في المقام فان كان معلوما فلا كلام والا تعين الاخذ بما جعله الشارع
طريقا اليه وهي الامارة اللاحقة ولازم الاخذ بها هو فساد الامارة الاولى وبقاء التكليف الواقعي فان الخبر الدال على جزئية السورة مثلا
انما يدل في الواقع جزء للصلاة الواقعية لا يفرق في ذلك بين من عمل بالامارة الاولى ومن لم يعمل بها كما اذا كان الشخص تاركا للصلاة مثلا
فقضية ذلك عدم تحقق الصلاة بدون ذلك الجزء فيترتب على ذلك بحكم الادلة الدالة على اطاعة الاوامر الواقعية امتثال اوامر الله تعالى بالصلاة
الصلاة مع عدم الاتكال بما فعله في المرة الاولى مطابقا للامارة الاولى اذا انكشف فسادها ولعمري ان تبعيتها بين لمن تمكن بالنسبة احدهما ان
الامارة التي اخذ بها سابقا ليست مخبرة للواقع الثانية لان مفاد الامارة الثانية هو جزئية السورة مثلا للصلاة في الواقع من غير فرق
بين العامل بالامارة الاولى وتاركها كان الحكم بعدم الاجزاء وعدم ترتيب الآثار على ما ابحث لا بعد عنكره الا مكابرا وغير مطلع على حقيقة
العقد منه والحاصل ان فساد الامارة الاولى يوجب حصول شيء من معقد التعامل من فساد العبادة والمعاملة التي وقعت على طبقها ابتلاء بما
شرعيته ثابتة بالقطع من لزوم اعادة الواجب الواقعي الثابت بمقتضى الامارة الثانية التي يجب العمل بها بالفرض فان قلت لا دليل على وجوب العمل بالامارة
بالنسبة الى الوقائع السابقة بل الماضي لم يكن الا ما كان تكليفه في ذلك الزمان وتكليفه بعد الوصول الى الامارة الثانية انما هو العمل بها
ذكرنا بل لا يتم القول بان الطرق الشرعية موضوعات لما تستفاد منها فيكون مفادها في عرض الواقع وقد فرغنا عن ابطال ذلك فيما
لازمه التصويب الباطل مضافا الى ظواهر الادلة الدالة على حجية الطرق الشرعية فانها انما تدل على كونها طريقا الى الواقع وعدم تخصيصه
تلك الطرق واما وجوب الاعادة والقضاء فهو من الوقائع اللاحقة فان التعويل على الامارة السابقة وعدم الاشتغال باعادة ما قد
في الوقت وفي خارجه من الامور الطارية للمكلف في الاحوال الاخرى في الازمان فكما وجوب ذلك هو فساد الاتيان بمقتضى الامارة الاولى ولذا قلنا
بان الاعادة والقضاء من الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة وذلك ظاهر فان قلت سلمنا ان الاعادة والقضاء من الوقائع
اللاحقة لكن لا نم وجوب الاخذ بالامارة بالنسبة الى الوقائع الغير المرتبطة بالسابقة وذلك ان كان تبعيضا بالنسبة الى مدلول
لكن التبعيض في الشرعيات كثيرة اما بالنسبة الى الاحكام المترتبة على الاصول فيما لا يحصى واما بالنسبة الى غيرها فكثيرة ايضا كما اذا ورد
خبر واحد يدل على نجاسة من فوض امر الخلق والرزق اليهم فان ذلك لا يصير مستندا في المسألة الاعتقادية لكنه يؤخذ به بالنسبة
المسألة الفرعية وكما اذا حصل الظن بالقبلة المستلزم لحصول الظن بالوقت فانه يتبعض بالنسبة اليهما فيؤخذ بالظن في الاول دون
الثاني وكما اذا قيل بعدم اعتبار الخبر الظني في اللغات وورد رواية تدل على ثبوت موضوع من الموضوعات اللغوية مع استلزامه حكما شرعيا
فانه يؤخذ في الثاني دون الاول كما في رواية زرارة عن الامام في تعليله للمسح حيث استدل الامام بورود الباء للتبعيض مثلا الى غير
ذلك فلا ضير في الاخذ بالامارة في بعض الوقائع دون بعض ونحن ندعي ان الادلة الدالة على حجية الامارات لا تدل على اعتبارها الا في الوقائع
اللاحقة الغير المرتبطة بالوقائع السابقة قلت هذه الدعوى دون اثباتها خرط القتاد بعد ملاحظة الادلة الدالة على حجيتها لان

الامارات التي يمكن اثباتها فان حجية الاستصحاب والزوال بانه لا دلالة على حجية لا حجية الظنية في غيرها لا اجمال لان بنوهم فيها
النقيد ببعض الاثار في ذلك الامر ظاهر لمن راجعها وانصف ثم ان كان قد يمكن ان يناقش في امارة دل على اعتبارها بعض الوجوه الا بينة مثل
الاجماع ونحوه ولكن الانصاف ان مثل هذه التدقيقات لا ينبغي ان يرتكب فيها ايضا واما الثاني وهو مبنى فقدان المانع فما ذكرنا في ذلك
موقوف على ايراد ما يمكن ان يكون مستندا للخصم في المقام ثم بيان عدم صلاحيته للمنع فنقول ان بعض القائلين بالاجزاء يظهر دعوى تطبيقه على
القواعد ويظهر من بعض اخر وجود الدليل المخرج عن القاعدة القاضية بعدم الاجزاء اما ما يمكن ان يكون حجة للاول فامور احدها قد
ذكره سابقا واشرنا اليه نقضا من ان مفاد الامارات الظاهرية انما يكون في عرض الواقع فيختلف الاحكام الواقعية على حسب اختلاف
الامارات فيكون الاتي بما دل عليه حجية من الوجوه الظنية اتيا بما هو المأمور به على نحو ما عرفت فيما تقدم وقد فرغنا عن ابطال هذا النوع
في الطرق الشرعية فهو سخيف جدا لا ينبغي الالتفات اليه لقائل فضلا عن الفاضل مضافا الى انا نقول بذلك مع وجوب الاعادة و
القضاء فيما لو ظهر فساد الامارة الاولى على وجه قطعي كما مر والكلام في المقام انما هو بعد التسليم على ان الكشف القطعي يوجب الاعادة وذلك
ثم ان الطريقية في الامارات الظاهرية لا اظن ان يشك فيه احد من اصحابنا كما يعاضده الطريقية العرفية العقلائية الا انه مع ذلك في كون الامارات
طرقا الى الواقع فالاصل يقتضي البناء على الطريقية ايضا اذ الابتداء والتخصيص كما هو مقتضى الموضوعية يحتاج الى دليل وعند عدمه كما هو الظاهر فالاصل
عدم سقوط الواقع بعد الاتيان بما هو وجه عنه فان الصلاة بدون السورة بعد فرض وجوبها معها لا ربط لها بالواقع فيشك في كونها مجزية عنها
والاصل بقاء الواجب وعدم سقوطه بذلك وبالجملة فالقول بالسقوط ملازم للتصويب ولذا فرع في تمهيد القواعد وجوب الاعادة والقضاء
على مسئلة التخطئة والتصويب وثانيها ما قد قيل من ان الواقعة الواحدة لا يتحمل اجتهادين ولعل المراد به منع تعدد الدليل الدال على وجوب
اتباع الامارة الثانية في الواقعة المجتهد فيها والا فهو باطل لا يعقل كما عرفت فيما تقدم فساده بما لا مزيد عليه لكنه
ان يوجه بعد تسليم عدم الموضوعية والقول بكون الامارات الظاهرية طرقا الى الواقع وان الدليل على لزوم اتباع الاخذ بها يجمع ما
يستفاد منها انه يكفي في صحة الاعمال الواقعة على حسب الامارة الاولى سواء كانت عبادة او معاملة كالصلاة بدون السورة والعقد على المرضعة
عشر رضعات وقوعها عند العامل حال صدور العمل على الوجه الصحيح وان اعتقد بعد ذلك فساد الترجيح وسقوط القضاء من اثار
الصحيح والصلاة الصحيحة المفروض وقوع الصلاة الصحيحة والنكاح الصحيح وقوعها لدى العامل فلا يجب عليه الاعادة ولا على وليه القضاء
بعد موته ان كان الولي ممن يرى فساد الصلاة بلا سورة ويحتسب ذلك عنه وعليه وربما يؤيد ذلك بما افاده الفخر في الايضاح حيث استدل على
صحة نكاح الكفار حال كفرهم بقوله تعالى وامرأة فرعون وقوله وامرأته حمالة الحطب فان التعبير عنهما على وجه الاضافة كاشف عن تحقق
الزوجية الواقعية بينهما وبين بعليهما لكنه بعيد جدا لامكان كون الاضافة على وجه المناسبة وكيف كان فهذا الوجه ايضا ضعيف من جهة ونكاح الخ
اذ بعد المفروض من ان الطرق الظاهرية من قبيل المرآة للواقع ولا يعقل فيها اعتبار الموضوعية لا معنى للقول بانه يكفي في ترتيب الاثار
وجود الفعل عند العامل صحيحا حين صدور العمل فلا يجوز لمن يرى خلاف ذلك ترتيب اثر معتبرة عنده ترتيب الاثار المترتبة عليه سواء في ذلك العامل
وغيره فان العلقة الواقعية والرابطة الحقيقية بين المرء وزوجته لا يتحقق في الواقع لا فيما لو تحقق بينهما الرضاع المحرم ولا مدخلية
الزوج والزوجة في ذلك فان تاثير العلم في الواقعيات التي يتعلق به غير معقول لكونه مرآة غاية الامر رفع العقاب على الجاهل بعد
التقصير بعد تحقق مقتضيه هي المخالفة التي لا واقع لها الا بعد العلم فالاجتهاد والتقليد وغيرهما طرق الى الواقع لا يترتب على الطرق
شيء بعد كشف فساده على وجه هو بمنزلة العلم في الامارة الثانية كما هو المفروض مضافا الى ان ذلك يقتضي القول بالاجزاء على تقدير كشف الفساد
على وجه القطع فلا فارق بينهما ولعله لا ينبغي الالتزام به وان كان ممن يقول بالاجزاء في مثل المقام على مقتضى القاعدة ليس بذلك البعيد
نعم كيف يعقل ان يقال ان العصير العنبي لو جوب ابديا انما كان طاهرا وفي الامارة الثانية على نجاسته يحكم بطهارة ملاقيه قبلها
ولكنه يجب بعد قيام الامارة فيجب الاجتناب عنه وعن ملاقيه لترتيب استصحاب الاثار المترتبة على ما قامت عليه الامارة الثانية من الطهارة
والنجاسة وجواز الاكل والبيع والوطي فان قبل قيامها كانت تلك الاحكام ثابتة ولا يعلم تميزها بعد قيام الامارة فيجب الحكم بالاستصحاب
بعد وفساده مما لا يكاد يخفى على اولي النهى اذ من المحال عدم ترتب تلك الاثار وتبعيضها بل انما كان ذلك بواسطة قيام الامارة الاولى و
ظهور فسادها بما هو بمنزلة العلم فلا وجه للاستصحاب وذلك ظاهر في تعارض الامارتين لا اخذ بالامارة الثانية في الوقائع المترتبة على
الوقائع السابقة وفي الامارة الاولى ترجيح بلا مرجح وتخصيص بدون مخصص فان المفروض ان الامارتين كلتاهما طريقتان فلا يعلم بمطابقة
احدهما دون الاخرى للواقع ولا وجه للاخذ باحدهما دون الاخرى فان تشبث لاجل كاشفية القطع وجه التخفيف بعد كلام له في المقام
ما لفظه على انه لا رجحان للظن على الظن السابق حين ثبوته انتهى قلت في هذا الوجه مما لا يكاد يخفى اما اولا فلان المفروض في

على اعتبار الظن ثانيا ومعنى اعتباره على ما هو ظاهر فتوى بل صريح العلامة كغيره من وجوب الاخذ به على حسب تفصيه عن الواقع ولعله

عدم سقوط الواقع بمعنى كشف الظن ثانيا عن الواقع فيجب الامتثال بما هو مسقط عنه عقلا ونقلا فاذا ثبت هذا الترجيح عدم

دلالة المقدمة الثانية على جعل الواقع ولا احتياج الى المقدمة الاولى فهو غاية السقوط فان ذلك امر قهري لازم من نظر المجتهد

السوق وانا دليله لا الدليل على اعتبار الظن بالتعبد لمطابقة الواقع لعلمه بانحصاره بها فعدم عرفت ضمنا بما لا مرية

واما ثانيا فلان بعد فرض عدم الترجيح لاحد الظنين على الاخر لا وجه للاخذ بالامارة الاولى فيها ايضا لا يقال ان ذلك

جمع بينهما لانا نقول كلا بل هو طرح للامارة الثانية لا قاطع للجمع بعد كشف فساد الاولى بالثانية وبالجملة فخط البناء على الترجيح مما

ينبغي ان يصغى اليه فان ذلك مما يستفهم عند التعارض لا يجري التعارض في المقام فلنا ان الامارات المعتبرة في الاحكام

معتبرة للواقع لا نقول به اما على الاول فهو ظاهر لانه لا تعارض بعد اختصاص كل منهما بموضوع الآخر واما على الثاني فلان موضوع عدم اعتبار

فساد الاول ولا تعارض بين الدليل وما التبس به نعم اما ما يمكن ان يكون وجها للخروج عما نحن بصدده عن القاعدة العرفية فوجه واحد وهو

عموم ما يتمسك به في صدق جواز الاخذ بالامارة الثانية من ان ذلك يوجب حرجا عظيما يوجب علمه بما هو منفي في الشريعة السمحة

السهلة ومبنى اللزوم من ان الطهارة والصلاة وجواز العقد بالفارسية وصدق وجواز السوق وعدم نشر الحرمة بعشر رضعات او اقل ابو

بواسطة تقليده او اجتهاده وعمل بذلك في الوقائع مدة مديدة فلم يجتنب عن النجاسات وصلى مع التقليد للجمع كثيرة غير عقدا

كثيرة بالعقود الفارسية وصلى بجميع هذه السوق وعقد على المرضعة المذكورة ومضى عليها ثم بدا له باجتهاد او تقليد نجاسة الغسالة وفساد

الفارسية ووجوب السورة ونشر الحرمة الى غير ذلك من الاحكام في الوقائع المختلفة لو وجب عليه نقض الآثار السابقة لا تاركا

فساد الصلوات التي صلاها عند الاجتناب عن الغسالة وتطهير ثيابه وغيرها من عقاره ومنعوه يكون مال الغير وفساد المرضعة باثنتي عشر

بين طلاق الى غير ذلك مما يوجب حرجا الكلية بقطع بنفيه هذه الشريعة الجواهر ذلك بعد نقض الآثار السابقة قطعا الوقوع

الامثال التي تقدمت من علي الحلي وغيرهما بعد التذكرة لا يمنع الاشكال التي في الاخذ بآراء ظنيها ولزوم نقض الاحكام التي رتبها على المختص

فيها هي الغسالة كما لو تنجس ثيابه وتوضأ بالغسالة او وجد عقدا فارسيا بواسطة نسبا فاته يجب الاجتناب على احكام النجاسة وعدم الملك

ونحو ذلك بان الحرج قد يكون شخصيا يوجب سقوط التكليف هذا الشخص وقد يكون نوعيا يوجب تشريع الحكم على الغالب فلا

يكون سقوطا رأسا ثبوته في شخص لا حرج عليه فان ثبت لزوم الحرج لزوما شخصيا يعني لا انحصاره فيه لا يقتضي القول بالاجزاء وعدم النقض على

الاطلاق فان بعض الوقائع لو لم ينقض باكثرها فما لا يوجب ذلك كما اذا علم في وقت لمعرفته تفصيلا بالاسواق ثم اطلع في الوقت على امارة

دالة على وجوبها فانه لا ينبغي عدم الحرج في اعادة صلاة واحدة او ادائها الحرج الغالبي فلا ثم ثبوته والا فلا دليل على اعتبار الحرج الغالبي

في نفي الاحكام ثانيا اما ثبات ثانيا فتفصيله موكول الى محله كما ان ما انهي الشبهة المحصورة وملخصه ان الادلة الدالة على رفع

العسر والحرج بنفسها ظاهرة في العذر منها ان الرفع بوجود العسر والحرج وجودا وعدما فيكون العسر فيها العلة التامة وان كان

ثبتا انه يكون من قبيل الحكمة ببعض الآثار الواردة فيها فلو فرض ان التكاليف منشأ على حسب الحرج والتوسعة

انه لا وجه لحمل مثل هذه الآثار على ادلة الواقع فتبقى غير موانع لعسر الحرج واما ثبات الاولى ففيه ما لا يخفى اذا قد يكون

ان القول بالنقض لا يوجب العسر على الغالب في مثل اكثر الوقائع وظهور الخلاف فيه لانه قد يكون الرجوع من الاحتياط الى

انا رجعنا في مجال الاستغلال الى الاختيار ثم اخرى يكون للرجوع من الاحتياط الى الاجتهاد تارة يرجع الى الاقل بالظن الى

التعارض فيما يكون تعارضا وقد يكون بما لا يفتقر اليه مثل ما اذا احتاط في العقد ... الاول ثم ...

انما ان يكون على جهة الاجتهاد او التقليد وفيهما اما في ... ثم الحرج فيما اذا رجع الاحتياط الى غيره وفيما اذا رجع من غيره اليه

مع لعدم الاحتياط فيها اذا عمل بغير الاحتياط ... اذا اتفق العمل بقول من يطابق رأيه ... الاحتياط

فيحصل فيما اذا رجع عن غير الاحتياط الى الاحتياط ... اذا تجدد البحث في تفاصيل النجاسة الى

الغسالة فهذا ايضا على قسمين لانه ... فقد يكون ذلك ... فلا يكون ... القول بالنقض في الاول

يوجب عسر الحرج احيانا في التعارض نفسه ... فهو فرض ... لحكم الحكم هو ... لا يوجب

كيف ولولا ذلك لكان الاحكام الثابتة شرعية منحصرة ... الاحتياط ...

عسر كالاحتياط في الوضوء والصلاة والحج والزكاة ونحوها باجماعه نقول بانه عدم الاجزاء ... الحرج الغالب

فاللازم من فيه ... القول ... الحرج في الموارد ... شخصا ... يكون

المنفصل بخلاف العلم بان الحكم مع ثبوته

فانه يحرج

لا يرتبط بموضوع

الرجوع

ينقض بعض

في زوال العقد بالاجتهاد وعدمه

موت العدل لا اختصاص له غالباً بالاشكال الثاني فمن لو حكم بان البيع على حدّ النقض وفي القضية بالواقع فظهر خطأ من تقدّمه لو
ما قاله في العمل بحسب نيته هو لا اخذ بالوقائع السابقة وعدم ترتيب آثار خلافها وهو اعم من الدعوى من حيث شيء فان ذلك ربما
بواسطة ما قبل الرجوع وعلى نقيضه قرينا لا يكون من موارد النقض وعلى نقيضه قرينا لا يكون العمل مطابقا للمنقوض على نقيضه فربما
يشتغل من نقليته موافق للاول وفي موارد الاختصاص او رجوع المجتهد لا نسلم جريان السيرة على عدم النقض بل الظاهر جريانها على النقض
هذا مضافاً الى ان دعوى تحقق الرجوع لا سيما بالنسبة الى آراء الانظار الصائبة التي تقارع جهابذهم فان النقل مع تشابه باختلاف
الفتاوى في كثير من الاسبيل الى اثبات الرجوع فيها وتحقيقه على وجه المذكور الشأن ان ذلك يوجب رفع الوثوق والهرج والمرج
وحيث ان يستند الى ذلك يكون حرجاً فانه اللطف الواجب على الحكيم في مقام التشريع فهو يوجب القول بالعصمة ان ربما هو هو من
ذلك فهو حجة مستحقة لا نقول به مطلقا ولا سيما فيما اذا الادلة الواضحة القاضية بلا اعادة القضاء ومنه يظهر الوجه في فساد
ما قد يوجد في كلمات الشيخ الاجل كاشف الغطاء من خلو الخطب في الواعظ عن ذلك فان ذلك لا يرجع الى دليل الرابع ما يظن من البعض
من دعوى كونه ظاهر المذهب بل قد ادعى بعض من لا تحقيق له الاجماع بل الضرورة وفيه مع كونه معارضا بدعوى الاجماع
والعقل على خلافه ان ذلك لا سبيل الى اثباته بل المتتبع لما هو في مطاوي كلماتهم يظهر له بطلان الدعوى المذكورة لو لم يجد فيها
وصلنا من كلمات المتقدمين المتأخرين ما يقوم الحكم بعدم النقض بل يظهر من جملة منها الفتوى في نظيره بخلاف ذلك كما
ستطلع عليه مثلها انا افتدى القائل بوجوب السورة بمن لا يرى ذلك مع علمه بتركها منه او غير ذلك وبالجملة فعلى تقدير كون الطرق
الظاهرية طرقا الى الواقع لا وجه للقول بالاجزاء الا بواسطة دليل خارج وقد عرفت انتفاء ما يصلح لذلك في المقام وجوه من
التفصيل لا باس بايرادها فمنها ما عمد بعض الاجلة في الفصول فان كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى
فالظن تعلق بها على مقتضاها الثابت فيتبعه لوازمها بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين
لعدم دليل عليه ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين في الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا على رأي واحد فيؤدي الى الاختلال
فيما يبتنى عليها من الاعمال ولئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم
الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه ولا اقتضاء بقاء آثار الواقعة اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد او
قطع بانتفاعها بعده اذ لا دليل على ان تغير الاجتهاد المتأخر فيها فان تعقد الثابت من ادلة جواز الاعتماد عليه بالنسبة الى غيره
فيستصحب ما عدا جريان الاصلين بالنسبة الى نفس الحكم حيث يستصحب بالنسبة الى الموارد المتأخرة عن زمن الرجوع فلقضاء الاجماع
مع خصوص موارد الاستصحاب على ما حققنا بما يكون قضيته البقاء على تقدمه عند طرو المانع لكن بقاؤه بعد الرجوع فلان التشكيك
في تحقق المقتضي فان العلة في الثبوت لطريقها ثابتا بقاء الحكم بعناصرها عند علة اخرى والقول بان العلة المقتضية ابتداء
يستغنى عن العلل الاعدام في البقاء غير مجد لان الاصل بقاء الحاجة ولا يجوز مسألة في استصحاب الآثار فان المقتضي لبقائها
تحقق هو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا لاستتباع آثارها انما الشك في مانعية الرجوع وبالجملة فحكم رجوع المجتهد من
الفتوى حكم النسخ من حيث بقاء آثار موارده المتقدمة فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة وعدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي بنى عليه
ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلاة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك
او بنى على صحتها في شعر الارانب ثم رجع ولو في الاثناء ان نزعها قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه ثم رجع ولو في الاثناء
فلا يلزمه الاستيناف وكذا لا يرجع بعينه من الصلاة حيث تبانت العفو فلو عقد بصيغة يرى صحتها واستحق احكامها من بقاء الملكية
والزوجية والبينونة بالتحريم وغير ذلك من هذا الباب حكم الحاكم فالظاهر عدم انتقاضه موضع وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فتواه التي فرع عليه
الحكم وعدمه في الاول لو تواقع لتبعه لتعاقد بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية وفي البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم فتواه التي
يتفرع عليه الحكم وهي صحة هذا العقد يتبع بعد الرجوع ومن الثاني ما لو اشترى حدا المتعاقد برئ منه حيوانا فقبول الحاكم بحليته فيتفق
فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى المشتري ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى البائع يبقى بحاله
لا يبقى الحكم بحليته في حق المشتري بحاله وهكذا وقد يتخيل ان الحاكم اذا حكم بنجاسة ماء قليل لاقاه النجاسة وما اشبه ذلك من الاحكام
ثم رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة بالنسبة الى ذلك لان الاجماع على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو غير سديد لان المراد بالحكم هنا
ما يتعلق بالدعاوي والمرافعات ولهذا لا يلزم منا يعتبر في الحكم بالطهارة ولو كانت الواقعة مما لا يتبعه ضابط هذا بمقتضى الفتوى فالظن
تغيير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكّيه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره او على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلا

[illegible]

يجري ... منه قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم الرضعات العشر فرجع ومن ارضعته في ذلك ثم رجع بينهما
تبينها الانساب كذلك بجواز نقض حكم الوضوء وهو لا يثبت بالاجتهاد علما لا ظنا لا قوله على انا ما اقتضى الاجتهاد فانه اذا رجع ونقض حكمه
النقض في الطهارة في الحدث واما الافعال المتعلقة بالوضوء المتفرعة على الاجتهاد فهي في الحقيقة امر مشخص عن الوضوء كالصلاة
ومن المتفرعات على حكم الوضوء كالتكبيرة المنعقدة لاشتراطها في نفيها حكم الوضوء ثم الحال في رفع اشتراط على ما ذكرنا للنقض في
القسم الاول بجملة من الامور ان المذكور فيها سبق لعمري انه التفصيل المذكور وما الاترجيح له معنى معقول فانا وان قلنا انه
التامل في كلام بجملة معنى محصل او حسبنا على الامثلة المذكورة في المورد بين ... المراد على ما يظهر من نفس القسمين
قطع النظر عن الامثلة ان الواقع على قسمين قسم منهما يقبل الاخذ بمقتضى الاجتهاد او التقليد على وجه ... من التعامل التالي الذي
لا يقع صحيحا سواء كان العمل مطابقا للواقع ام لا وقسم يعتبر مطابقته للواقع لا بالاخذ فيه بالاجتهاد والتقليد على وجه صدق
نقول بصحته فيما لو طابق الواقع ففي القسم الاول لا ينقض ان المقتضي للصحة هو وقوع الواقعة على طبق الاجتهاد والتقليد وقع لا مر
للواقع في ذلك يكون من قبيل النسخ من جهة رفع حكم المنسوخ عن الموارد المتأخرة دون المتقدمة واما الثاني فلما كان المدار على الواقع
انما يكون الاجتهاد طريقا اليه ووقع الفعل على طبق الاجتهاد كان الحكم بالنقض في محله ولو فرض ان مراده هو ما ذكرنا فقبله مما لابد
من اعتباره وقوع الواقعة على جهة الاجتهاد ان يكون الاجتهاد موضوعا لثبوت الاحكام المترتبة عليه من صحة الصلوة والزوجية والبنوة
والحرية والرقية والملكية ونحوها كما كان يقول بمن صلى مع علم نجاسة ثوبه تجديد الصلوة لتقيده العلم فهو لقول بالمضي وانه لا واقع له
ح وان ... اعتبار وقوع الواقعة بمقتضى الفتوى ان يكون وقوعها صحيحا في الخارج فموقوف على الاخذ بالاجتهاد والفتوى لا امر حقيقي
الواقع الا ان الطريق لابد ان يكون الاجتهاد فهذا خلاف الاجماع على ما حكاه اولا بالنسبة الى بعض الاحكام كما في المعاملات فانها
قبيل الاسباب التي لا مدخل للاجتهاد والتقليد في صحتها فلو وقع لكل بيعا مشتملا على جميع ما يعتبر فيه من دون اجتهاد او تقليد فالحق
هو الصحة ولعل التفصيل المذكور مبني على الصحة في مقابل التخطئة على ما بسطنا فيه الكلام في محله ان المدار في جميع الاحكام هو
وقوعها مطابقة للواقع سواء كانت عبادة او معاملة ولا مدخل للاجتهاد والتقليد فيها بعد احراز مطابقتها للواقع سلمنا ان لا
مانع في صحة العمل ولكن الفرق بين القسمين حيث انه يلتزم بعدم النقض في الاول دون الثاني لا مائز بينهما في الواقع سلمنا
المائز بينهما ولكن اشتراط صحة العمل بوقوعه على طبق الاجتهاد لا يلازم عدم النقض ان المفروض عدمه كون الاجتهاد موضوعا على وجه
الواقع غير ملحوظ فيها وقع على طبق الاجتهاد ثم غاية ما يلزم من ذلك بقاء العمل على نفسه ... الحكم بالواقع
وعدم النقض بعد الكشف بفساد الاجتهاد على وجه معتبر فان ما استند اليه في القول بعدم النقض في القسم الاول من الوجوه المذكورة قد عرفت
انها لا ينبغي ان يعول عليها في ... ما ذكرنا من القاعدة القاضية بالنقض في ما فصله بين استصحاب الحكم واستصحاب الاثار المترتبة على
الاجتهاد الاول فزعم عدم جريانه في الاول وجريانه في الثاني فهو مما لا يقتضيه فاصل فان جواز التصرف في الثمن بواسطة وقوع العقد
انفارا وجواز وطي المعقودة وجواز بيع المملوك ونحوها من الاحكام التي يتفرع على موضوعاتها بواسطة الظن المعتبر عند المجتهد
انما يتم على وجه ذلك الموضوعات المستنبطة للاثار لا اذ لا ريب انها احكام ظاهرية من حيث وقوع الظن واسطة فيها وبعد
الواسطة لا معنى لاستصحاب تلك الاحكام كما اعترف به في نفس الحكم واما ما زعمه من ان تلك الاثار من مقتضيات وقوع الواقعة على الوجه
الذي ثبت كونه مقتضيا لاستتباع الاثار فلم نعرف له وجها فان ذلك الوقوع من مقتضيات الظن وبعد ارتفاعه لا وجه لاستصحاب مقتضى
من جهة ارتفاع الموضوع لا من جهة الشك في المقتضي احتمال الحجية موضوعا آخر لتلك الاثار بعد كونه غير معقول اصلا اذ ليس ذلك من
الاستصحاب في شيء اصلا لعدم ثبوت الحكم مع ... في نفس الحكم انه كما نقطع ببقاء دفعه بمثل ما ذكرنا واما ما افاده اخيرا لا يعقل
وبالجملة فحكم رجوع المجتهد حكم النسخ فقبيله مما يستحيل ... اذ الناسخ انما يكشف عن فساد الحكم من حينه لو فرض صدق الناسخ مثل
ما نحن فيه من كشف عن فساد العمل على الوجه الواقع قبل حدوث النسخ كان لو فرض في النسخ ايضا لزوم النقض ... لا ما القول بعدم اعتبار تلك
الامارة بالنسبة الى الوقائع المتقدمة وقد عرفت ضعفه بما لا مزيد عليه ومن هنا ظهر فساد ما قد يتوهم من ان ترتب الاثار المسبب في ... المسبب فلا وجه
لتعطيل الاحكام المترتبة على المسبب بعد ارتفاع حكم السبب نظرا الى ان ذلك انما يقضى بعد تاثيره في ايجاد مسبب آخر لا مدخل ... في النسبة
الى اثار السبب الذي ... كما يظهر فان المقتضي للصحة هو وقوع الواقعة بمقتضى الفتوى موجوبة ونحن لا نجد فارقا بين القطع بخلاف الوصايا
لوكيل معزول لا فارق بين تصرفات من قبل العزل والماضية وان لم يخرجه التصرف بعد العزل ووجه الفساد ان ذلك انما يتم في الاسباب الواقعية
حقيقة على وجه صحيح كما في مثال الوكالة واما لو فرض فساد الوكالة من اصلها فلا يعقل القول بمضي تصرفاته ولا يحكم بصحة ... هذا

ونظيره الوصايا ح

في العقود والايقاعات ... قال المصنف ...

كما هو ظاهر على من القى السمع وهو شهيد هذا كله مضافا الى ان الوجه المذكور لو تم لكان مقتضاه عدم النقض في صورة القطع بالخلاف
نظير ما لو حصل الرشد او الظن المعتبر لها ثم على خلاف لعل الواقع ولا دوامها عند اعترافه عن ذلك ابتداء ونحوه فهو لا ينبغي ان يصغى اليه من له ادنى
الوقوع لا يتأتى في استصحاب الاحكام الثابتة للحكم الشائعة بها في التبان التعليل المذكور انما يدفع عدم الوقوف في الحرج فهو نص بما
لا مدخل للشبهة في الوقوع وكثيره فيه كما لا يخفى ويحتمل قريبا بقرينة قوله اجراء واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد و
ذلك مما يوجب لبيانه ان يكون مراده هو التفصيل الذي ذكره بعض اخر حيث جعل المسائل الاجتهادية مما طلبا كانت وعبادة على قسمين احدها
ما هو من قبيل الانشاءات التي لم يتصرف فيها الشارع الا بالامر بامضائها وترتيب الاثار المطلوبة منها عليها بعد صدورها و
حدوثها او النهي عن ذلك فلا يترتب عليها ما هو المقصود منها كالعقود والايقاعات من البيع والنكاح والطلاق وغيرها فان الشارع انما
امضى في تلك الاسباب ما هو المعهود بين العرف من اثارها وثانيهما ما لا يكون كذلك كسائر الامور ما عدا الاثار الحاصلة من العقود و
الايقاعات فانه من قبيل الاحكام المجعولة من الشارع المقدس في موضوعات خاصة ومتعلقات مخصوصة كالطهارة المعلقة على الموضوعات
والنجاسة الثابتة للاعيان النجسة وحلية الاكل في الذبيحة ونحوها لا ريب ان الاحكام المتعلقة بتلك الموضوعات وضعية وتكليفية انما
هي احكام جعلية شرعية قررها الشارع لتلك الموضوعات فتكون منوطة بالاجتهاد الذي هو الطريق اليها فاذا راى طهارة العصير العنبي
لاجتهادها فلا بد من اجراء حكمها عليه فاذا ثبت له النجاسة فيجب اجراء حكمها عليه في لو فايع السابقة ايضا وكذا لو بنى على كفاية قطع الحلقوم في التذكية
وعمل به ثم بدا له حرمة الذبيحة المعهودة فلا بد من البناء على الحرمة والنجاسة من اول الامر وذلك بخلاف القسم الاول فانه يوجد فيه بنفسه الى
وحق تلك الاسباب فيها بمقتضيات تلك الاسباب فيها فلو عقد على ... الى صحة عقد ... بناء على اجتهاده او تقليده ثم عدل عن ذلك وظن
حرمتها لم يجز له العقد على مثلها ان لم يؤثر في العقد ثانيا وصح نكاحها الوجه في هذا التفصيل الراجع حقيقة الى التفصيل بين
الانشاءات وغيرها هو ان الاثر الحاصل منها انما يكفي في الحكم ببقائه وقوعها على وجه الامضاء الشرعي والمفروض هو الوقوع بحسب الاجتهاد الاول
فلا يؤثر في ارتفاعها الا ما قرره الشارع رافعا لها كالفسخ في البيع والطلاق في النكاح وليس من الروافع تبدل الاجتهاد فان الاصل ...
بقاء الاثار المترتبة عليها كما في البيع لصاحبه لو كيل بعد انعزاله اما النقض في غير الانشاءات فلانه ليس هنا الا تارة كما في البيع
ونحوه بل انما هي احكام شرعية تابعة في موارده للاجتهاد والتقليد وغيرهما من الطرق الشرعية فيتبع بقاؤها وارتفاعها ...
ان الامور الراجعة الى امضاء الشارع من الاسباب الواقعية المجعولة عنده لا وجه للنقض فيها فان تلك الاسباب عنده مجعولة في الواقع ...
وانما يكفيها مجرد امضاء الشارع لو في وقتها واما غيرها مما هو راجع الى جعل الاحكام لموضوعات خاصة خارجية كحلية الذبيحة وطهارتها ونجاسة
نجاسة الثوب المتنجس بالبول المغسول مرة بالكر ونحوها فالوجه فيه النقض وهذا التفصيل على تقدير انطباقه بكلام ... وجه مع ان
الامثلة التي اوردها في القسمين مما لا يلائم ذلك وبالجملة فلا نزاع لنا فيما وافقنا من الحكم بالنقض وان لم يظهر لنا وجه ذلك منهم
فيما زعم عدم النقض فيه فيرد عليه ان الاحكام الشرعية باسرها سواء كانت من قبيل الانشاءات التي تتعلق بموضوعات خاصة كما في
التكليفية كوجوب الاتيان بالصلوة حين شرب العصير وجواز الوفاء بالنذر والعقد المشروط ووجوب العوض بين عدم حقوقها بوجوب حل
العقد ونحوها مما لا حصر لها وكانت من الاخبار بوقوع موارد ... على ما في الظاهر الحكم الشرعي على هذه الاخبار على الوجه المصطلح
كما فصلنا في محله كنجاسة الملاقي للنجاسة وكحياة المبيعة من الجنابة مثل بحصول ملك ... غير الاشتراط وملك الثمن ... المثمن عند
جريان العقد ونحوها امور واقعية لا سبيل لنا اليها الا بواسطة الادلة التي منها الاجتهاد والتقليد ولا يعقل تأثير تلك الاسباب سلطنة
فيما هو متوصلنا اليه على نفقة ... فلا فرق بين المطالب التي يجعل تلك الادلة واسطة في تنزيل المدلولات لها وعلى التقدير ...
للتفصيل المذكور واما ما زعمه من الفرق بين الاسباب الواقعية التي لا يلحقها الا امضاء الشارع وبين غيرها فمما لا يجدي شيئا فان الكلام
انما هو في امضاء الشارع لها ... فان المفروض انكشاف فساد الامارة الاولى بالامارة الثانية نعم لو قيل بان تعلق الامضاء
بنفس ... مفاد الامضاء حقيقة في الحكم بوجود المعتقد كان ذلك هو الوجه لا انه كما ترى ... يفصل بين مطلق الاسباب سواء كانت عرفية
كما في الانشاءات او شرعية كالغسل للتذكية للطهارة والحلية وبين غيرها مثل الاحكام التكليفية لصح فيتوجه عدم النقض في الاول و
في الثاني وبقاء التفصيل المتقدم بان موارد النقض في الاول اكثر منه حيث ان عدم كان مختصا بالاسباب العرفية فقط بخلاف فانه يشمل
الاسباب الشرعية ايضا وكيف كان فالدليل عليه ان كلما تعلق الاجتهاد على سببية شيء كالبيع المعاطاة والغسلة الواحدة للطهارة او ...
للتذكية او غير ذلك ثم اوجد المكلف ذلك السبب في الخارج على حسب الاجتهاد او احد الطرق الشرعية فقد وقع ذلك السبب في الخارج من اهله في
محله ولا وجه لرفع اثره الا بما جعله الشارع رافعا له من الاقالة والفسخ وحدوث النجاسة ونحوها وليس تبدل الاجتهاد منها الا في الاحكام

التكليفية للضرر فانها منوطة بالاجتهاد او التقليد تختلف باختلافهما و ملحوظ الغرر و هو ان مرجع النقض في القسم الاول الى نقض
الاثار الحاصلة في الخارج بواسطة وجود السبب المقتضي بوجودها على حسب الاجتهاد الاول و مرجع النقض في القسم الثاني الى رفع الاحكام الثابتة
بالاجتهاد و التقليد و من هنا يمكن ان يتوهم انه ليس بنقض في الحقيقة اذ لم يبق في المقام امر ثابت بقاء مثل الاثار الحاصلة من الاسباب العرفية
او الشرعية مما يسمى نقضا اذا لوحظ في الواقعة لاختلاف احكام افرادها في زمانين لا ريب في الحكم بوجوب الاجتناب عن العصير بواسطة
الاجتهاد في زمان لا ينافي الحكم بطهارته في زمان اخر و قد عرفت الاحاجة معه الى اطالة الكلام في النقض و الابرام و من جوز النقض مطلقا
سلكه بعض افاضل المتاخرين في مناهجه حيث قال اعلم ان جميع العقود و الايقاعات بل كل ما جعله الشارع المقدس سببا او شرطا
او مانعا مما وقع فيه الخلاف فلها حقايق واقعية لا مزيد فيها هي ما قرره الشارع او لا و حقايق ظاهرية هي ما يظنه المجتهد انه مما وضعه الشارع و قد يخالفه
و لما لم يكن لنا سبيل الى الحقايق الواقعية لا تكليف فوق الوسع فالسبب و الشرط و المانع و امثالها لنا هي هذه الحقايق الظاهرية و من البين
التي نعتقد عليها الاجماع و الضرورة ان ترتب الاثار على هذه الحقايق الظاهرية تختلف بالنسبة الى الاشخاص فقد يترتب الاثر بالنسبة الى شخص
و لا يترتب عليه بالنسبة الى اخر كما ان ملاقات النجاسة سبب لنجاسة القليل عند القائل بها و ليس سببا عند اخر و لا شك ان القليل الملاقي
نجس بالاول و طاهر بالثاني و كذا قطع الحلقوم فقط سبب لحلية الذبيحة بالنسبة الى مجتهد و ليس لاخر و كذا ايقاع العقد بالفارسية مثلا سبب للانتقال
عند مجتهد دون اخر و لم يقل احد بان كل ما هو سبب عند مجتهد في نظره او شرط يجب ان يكون كذلك عند كل القائل و مقتضى الاصل اذا لم يتم
العقد فلا يترتب الاثر الا فيما دل الدليل عليه و هو في حق من ظنه كذلك خاصة و من هذا يظهر ان ترتب الاثار على العقود الظاهرية و امثالها
من اللوازم الواقعية التي لا يتخلف عنها البتة نعم العقد الثاني انهما من اللوازم بالنسبة الى مجتهد يعلمها كذلك و مقلده و لذا يبنى على الصحة
حقهما و يترتب عليهما الاثار بالنسبة اليهما بل بالنسبة الى مجتهد اخر اذا وقع عن المجتهد الاول و مقلده و كان الاثر مترتبا على ترتب الاثار
بالنسبة الى المجتهد الاول و مقلده كما مر مفصلا و اما ترتب الاثار بالنسبة الى كل مجتهد و مقلد فكلا اذ لم يقل احد بان المجتهد الذي
لا يكتفي بالفارسية اذا حكى بها يترتب عليه الاثر بالنسبة اليه و ما ذكرنا من نقل كلامه هذا انما هو توطئة لنقل كلام اخر له في تحقيق المقام
حيث قال فنقول و من جملة ما انه لو قيل اذا استقر راى المجتهد في زمان على فتوى و عمل بنفسه او مقلده ثم تجدد رايه فنقض الاولى في زمان
الثاني يتصور على وجوه الاول ابطالها من حين الحكم بعد حكم الله فيما مضى و الحاصل جعلها لاغية بالمرة حتى في الزمان المتقدم مثلا اذا افتى اولا
بكون منشأ الغرر مبدأ القبل ثم استقر رأيه بعد زوال الحمرة يحكم بقضاء الصلوة التي فطر قبل الزوال الثاني ابطال الاثار المتقدمة
في هذا الزمان بمعنى ان لا يعمل في الاول بالثاني و يبنى على اعماله المتجددة على الثاني الثالث ابطال الاثار المترتبة على عمل صادر في الزمان
الاول بفتوى الاولى التي لولا تغير الراي لقطع بترتب هذه الاثار على ذلك العمل مثل ان ينكح بالفتوى الاولى باكرة تغير زوجها لو لي فانه يترتب
على ذلك النكاح اثار لولا تجدد الراي لقطع بترتبها عليه اما الاول فلا خلاف في عدم جواز النقض بهذا المعنى و الاجماع بل الضرورة و نفي
الحرج و استصحاب عدم شغل الذمة عدا البطلان بل عليه لولاه لزم على كل احد قضاء عبادته المبنية على راي مجتهد نسيئة رايه مدة عمره
و استرداد ما باعه و كذا في الزكوة و الخراج و غير ذلك و هو مما لم يقل به احد اما الثاني فلا خلاف في جواز النقض بهذا المعنى بل وجوبه فانه لا
تغير الراي و تعبد كل باجتهاده و اجتهاد مجتهده و هو ضروري ايضا و اما الثالث فيظهر عدم جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان العمل
الصادر في الزمان الاول كان صحيحا مستتبعا للاثر و قد صدر في الاول و بعد تجدد الراي لا يجوز الحكم بكون هذا العمل باطلا في الزمان
الاول و ليس موجب يصير مورد الفتوى الثانية فما وقع لم يرد عليه البطلان فلم لا يترتب عليه اثره و الحاصل ان المفروض ان العمل
المذكور مستتبع لاثره فالمفروض لم يطرء عليه ما في الثاني فظاهر و اما في اللاحق فلعدم وجوده و ايضا لم يحدث في اللاحق الا استقرار الراي بان
هذا العمل لو وقع في هذا الزمان لم يترتب عليه الاثر و لا تاثير لذلك في ارتفاع اثر العمل السابق لو فرض انه شرع في هذا بناء نكاح لبكر بنا
بعد التي لم يستدل عليه باستصحاب استتباع الاثار و استصحاب نفس الاثر كالزوجية و بعمل السلف و الخلف ثم اورد على الاستصحاب
بانه شك في استعداد تلك الاثار للبقاء و اجاب بانه شك في تحقق المبطل ثم قال بعد ذلك تكملة و توضيح ان الافعال الجزئية المتحققة
خارجا المترتبة للاول من الاسباب و الشروط و الموانع على قسمين احدهما ما يكون تاثيره و عدم تاثيره بالنسبة الى شخص خاص و اشخاص معينين
من غير تجاوز منه كالامثلة الاولى فان العقد على الحرة الواقع على مرتها انما يصير سببا لحليتها على الزوج المعين من غير مدخلية غيره
و اذا كان باطلا يكون غير مؤثرة في حقه كذلك ثانيهما ليس كذلك كغسل الثوب المعين من البول فانه يصير سببا لطهارة هذا الثوب لكل من
الاكتفاء بالمرة و غير مؤثر في حق كل من لا يراه كذلك و كذلك قطع الحلقوم في التذكية اذا قطعه فانه يصير المذبوح المعين حلالا على كل من يكتفي
التذكية بقطع الحلقوم على مقلديه و يكون حراما على كل من لا يكتفي فيها به فان كان من الاول فلا يجوز النقض فيه و ثانيهما الاجماع

فيه تكلف لا يخفى رفعه م

الفساد لم يطرء عليه

ثبوتها الا ان لا دليل عليه واما ما كان من الثاني فانه ينتقض بعد التغير فهو انه من رأى غسل المرء ثوبه عن كافة وقد غسل الثوب ثم يكون نجساً ما دام على ذلك الرأي فاذا تبدل رأيه برأي كفاية المرة يطهر له هذا الثوب وذلك لان هذا الغسل الجزئي لذلك الثوب المعين مثلاً حال الظن بعدم كفايته كان غير مؤثر في حقه لاجل ان هذا الشخص مندرج تحت عنوان من يظن عدم كفايته اذا كان نجساً الكل من يظن كذلك النجس بعينه لهذا الثوب بعينه سبب للطهارة في حق كل من يرى الكفاية بالاجماع والضرورة ولانه لا يشترط في طهارة الثوب كون الغسل عمن يرى كفاية المرة ولا كون الثوب ملكاً له فاذا تغير رأي الشخص الاول واندرج تحت العنوان الثاني لا بد ان يكون الثوب طاهراً في حقه ولا يشترط ان يكون بعضها واما حال تغير الرأي لان ظنه حجة في حقه مظنونه الحاصل بسبب الادلة الشرعية ان الغسل مرة سبب للتطهير وليس مقيداً بان الغسل المخصوص حال هذا الظن كذلك اذ لا يفيد شيء من الادلة الظنية ذلك اصلاً ولذا ترى المجتهد من اذا حدث له وقائع قبل اجتهاده فيها استفتى منهم بناء على ما في حكم المسألة بعد وثوقها ويحكمون على الحادثة السابقة بما استقر رأيهم بعد الاجتهاد وتغير الرأي ان الغسل السابق صار سبباً بل سببيته محققة ولا ولكن لم يكن هذا الشخص داخلاً في عنوان من يحقق في حقه السببية وحيث فيه كما ان من وقف شيئاً على ضيفه فصار شخص بعد مدة ضيفاً له فانه لو وقف عليه لا يتحقق بل الدخول في العنوان يتحقق في هذه الحالة وعلى هذا فلا اثر للاستصحاب المذكور لثبوت السببية في حق من دخل في هذا العنوان ولان عدم السببية لو كان لزم خلو عنوان آخر فقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور فاختصاصه بالاول ظاهر بل يمكن دعوى الاجماع على النقض في الثاني وكذا الحال في غير هذا المثال المذكور اما فايدة في توضيح المقام ثم بعد ما عرفت منع مبنى النقض وعدم تعرض مواضع تعرضها في هذه الكلمات ولا ابين للاشارة الى بعض وجوه النظر فيه فنقول اما ما افاده اولاً من ان الاسباب الشرعية شرائطها وموانعها لها حقائق واقعية خفائية وظاهرية فهو لا يطابق الواقع ان ليس الطرق الشرعية الا مثل الطرق التي يستعملونها العقلاء او العرف في استكشاف مقاصدهم واستظهار مطالبهم فكما ان المسترشد من الطريق الموصل الى بلد لو تكلم في سلوك سبيله الى قوم من يوثق له الظن بالطريقية والوصول الى تلك البلدة لا نقول بان ما يوصل الى تلك البلدة حقيقة واقعية حقيقية ظاهرية فكذلك الطرق الموصلة الى الاحكام الشرعية فان كلها يكشف عن الاسباب الواقعية للاحكام الموجودة في نفس الامر المخزونة عند اهلها الا فرق في ذلك بين ان نقول بان الوضعيات كالتكليفيات من الاحكام الشرعية التي يتحقق بواسطة الانشاء والجعل الشارع له ويبين ان نقول بانتزاعها من الامور التكليفية وكونها امور واقعية كما هو مقتضى التحقيق على امر في محله ولا يعقل ان يكون للطريق مدخل فيما هو طريق ليس فيه عند الا الاسباب الواقعية التي تنكشف عن وجوه حقيقة في خيالها تارة بالعلم واخرى بالظن وانما الامارات لعلم غير محتاج في الاخذ بما يترتب على كشفه عن الواقع الى دليل بخلاف الطرق فان ترتيب الآثار الواقعية على الظنون بواسطة الكشف الظني يحتاج الى دليل وهذا الفارق ليس فارقاً بما زعمه من اختلاف المهيات على وجه تعدد الواقعية فما ذكرنا يظهر انه لو جبر عدم جواز الاخذ بالاسباب الظاهرية لكل احد لما زعمه من ان تلك المهية مما يكون سبباً بالنسبة الى شخص دون آخر بل الوجه هو الدليل على جواز الاخذ على ذلك الكشف الظني وعدمه واما ما افاده في التفصيل في الاقسام الثلاثة فيه منها فانه صرح في القسم الثاني بالنقض وقضية ذلك النقض بالنسبة الى الوقايع الحادثة في القسم الثالث فان جواز الوطي في البكر المعقود عليها بالفارسية لو بقي بعد تغير الرأي لا وجه لاختصاصه بالقسم الاول مع امكان المحافظة بالقسم الثاني فان ذلك هو لازم تغير الرأي بعد القول بوجود الواقع الا فلا وجه للنقض في القسم الثاني ايضاً واما ما ذكره في التعليل من ان العمل المذكور مستتبع لا ثم ما لم يطرء عليه الفساد ولم يطرء عليه ما في السابق واما في اللاحق فلعدم وجوه فهو بمكان من الوهن والضعف لانه لو فرض فساد العقد الواقع ولا نقول بمقتضى الاجتهاد الاول فيجري فيه الكلام المذكور فانه غير موجود وما نحن فيه مما يظهر فساده من دلالة الامر واما ما استند على عدم النقض فقد عرفت فيما تقدم عدم التلازم في بعض منها وعدم الدليل على بطلان التلازم في الآخر وعدم تحقق بعض آخر كما هو مفصلاً واما ما اورده في السؤال والجواب عن الاستصحاب فكلاهما ضعيفان فانه ليس شك في مفاد الاستصحاب ولا شك في احداث المبطل بل الواقع انه طهر سابقاً بدليل معتبر فيكون من الشكوك السابقة كما هو واما ما اورده في التوضيح فلمحصله يرجع الى التفصيل بين الامور التي لا مدخل فيها الا الشخص معين واشخاص معينين فلا يحكم فيها بالنقض وبين غيرها فيحكم فيها به لبنت يحرم ما المرفوع بينهما بعد النقض عاميه من حيث الموضوع فان ما زعمه من ثقل الاول لا لتكاثر من الامور المختصة فان حكم زوجية هند لزيد مثلاً لا يختص بزيد فقط او هند كذلك بل من جملة احكامها حرمتها على غير زيد وهو يعم جميع الآحاد وكيف كان فالمطلع على وجوه النظر اخذ الانظار في الصحيح والسقيم لا ينبغي له الاصغاء الى هذه الوجوه واضعف من الكل ما قد ينسب الى بعض جملة السادات من التفصيل بين المجتهد فحكم بالنسبة اليه بالنقض وبين المقلد فحكم فيه بعدمه واستدل على العدم بالاستصحاب والحرج وعلى نفيه في المجتهد انه لا يعقل له

بين المجتهد وغيره وامّا الثاني **هداية** فقد اشبعنا الكلام في الاجزاء وعدمه وترتيب الآثار وعدمه بالنسبة الى من ظهر له خطأ العمل السابق وامّا مالو ظنه معتبرة ولنذكر طرفا منه لتنبيه الى فعل الغير اذا اعتقد المجتهد او المقلد خلاف ما يراه المجتهد الآخر او المقلد الآخر فهو كما ان فصّلنا ظهر لنا في الهداية السابقة من ان الطرق الشرعية انما هي طرق الى الواقع من دون تصرف فيها فترتيب عدم ترتيب الآثار الواقع على فعل الغير المخالف في الاعتقاد لمقلده فلا يجوز الاكل من اللحم المشترى بالبيع معاطاة لمن لم يجوز ذلك ولا يجوز الاقتداء بمن لا يعتقد وجوب السورة مع العلم بمطابقة عمله لاعتقاده ثم ما عند عدم العلم فيحتمل جواز الاقتداء نظرا الى اصالة الصحة في عمله ولو لم يكن اصالة الصحة معتبرة في عقدا كما في محله والمسئلة في غاية الاشكال نظرا الى بعض اللوازم اذ على تقدير جواز العقد على المعقودة بالفارسية لمن لم يجوز ذلك له وامثاله كما لا يخفى الا انه لم نجد مصرحا بالخلاف بعض بل يظهر مما في تمهيد القواعد كونها مفروغا عنها تبعا لقول بالتخطئة حيث ذكر في ثمرات التخطئة لزوم اعادة الصلوة الى القبلة الاجتهادية اذا انكشف كونها خطأ وعدم جواز الاقتداء عند مخالفة الامام والمأموم في الاجزاء والشرائط بل الحكي عن العلامة في تذكرة والتحرير ونهاية الاحكام وعن الشهيد في الدروس وذكرى والبيان وعن الصيمري وابي العباس ان المخالف في الفروع لا يجوز الاقتداء به اذا فعل ما يقتضي فساد الصلوة عند المأموم كترك السورة والصلوة في المغصوب ولبس النجاسة ونحوها وهذا الحكم وان كان بعيدا عن مذاق المعاصرين على ما استكشفناه منهم فان منهم من يصرح بعدم النقض في بعض الامثلة الا انه لا انصاف انه ذلك ناش عن عدم التعمق فيما يوجب ذلك من الدليل بل انما هو منهم بمجرد الاستبعاد وان كانوا هم غافلين عن ذلك ومفصلين ازلك منهم انما هو بواسطة دليل لهم على ذلك الّتي لهم بذلك بعدما عرفت من القاعدة التي لا مخرج عنها والذي يسهل الخطب عدم وقوع امثال تلك الوقائع في الخارج الا نادرا وعلى تقديره فلا نعلم به فلا يكون من موارد الابتلاء والتكليف ولا يجب الفحص عن امثال ذلك ثم ان بعض التفاصيل المتقدمة مما يجري فيما نحن بصدده كما صرح به في المناهج عند الاعتراض على ما زعم المحقق القمي وبعد ما نقل التشكيك في مجتهد المجتهد آخر فراجعه فانه اطلق القول بالبناء على الآثار المترتبة على الاجتهادات حيث قال والظاهر جواز بنائه على صحة ما حصل بفعلهما فاعترض عليه في المناهج ان عدم المزاحمة اما البناء على صحة ما حصل بفعله فان اراد انه يجوز له ان يحكم بترتيب جميع الآثار عليه ما نعلم هذا المخالف في حقه فليس باطل لعدم الآثار المترتب عليه من حق الفاعل وهذا المخالف فما كان من الاول فيحكم بترتبه وما كان من فان كان مترتبا على صحته في حق الفاعل فكذا وان كان مترتبا على نفس الفعل فلا ثم اخذ في بيان الامثلة لما ذكره وذلك بتفصيل ان كان مخالفا في التحرير لما فصلنا في الهداية السابقة لكنه يؤول اليه عند التحقيق ولا تستنبطها وانت خبير بان المبني في الكل واحد وبعد الاعتراف باحد الوجهين في كيفية الطرق لكاشفية للواقع لا وجه للاخذ بما ينافيه ثم ما يظهر من بعض من ذهب الى جواز ترتيب الأثر على فعل الغير عند المخالفة طورا آخر من الاستدلال لا يحتاج في ذلك الى عدم الدليل على اشتراط الصحة الواقعية في ترتيب الآثار مثلا لا فقد وجواز الاكل من الخبز المشترى بالمعاطاة ونحو ذلك بل نعم كفاية الصحة في الجملة ولو في نظر الشخص وكون الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية لا يقتضي بالصحة الواقعية بعد التسليم فان ذلك فرع كوننا مخاطبين بالخطابات المزبورة وهو خلاف التحقيق المحقق في محله وان الخطابات مختصة بالمشافهين واشتراكنا معهم انما هو في الاحكام الثابتة بالنسبة اليهم لا في العمل بظواهر الخطابات فاعتد الاشتراك في البقاء الواقعية ان كانت قاضية ضرورة تعلق تكاليفهم بالامور الواقعية الا ان العمدة في اثبات تلك القاعدة هو الاجماع وهو في محل الكلام غير مبين بل يعد القطع عن جميع تفاصيل الكلام الاجماع ثابت على الاشتراك وهذه قاعدة لا بد من الخروج عنها الى دليل ولو لم يكف في ذلك مجرد وجود الخلاف بل لا بد من دليل قاض بذلك وهو ظاهر في الغاية كما يوضحه ملاحظة الفوائد لاجماع في موارد ما كموارد الاشتغال فان وجود الخلاف في مورد لا يقتضي بعدم الاستناد الى تلك القاعدة بل لا بد من اقامة الدليل على المخالفة وقد قد ذكر غير واحد منهم في باب الحج انه لو احرم بغير غسل الاحرام او صلوته عامدا او جاهلا او ناسيا او ذاكرا يستحب له تدارك ما تركه من الغسل الصلوة واعادة الاحرام على الوجه فيما ورد في الصحيح بعد السؤال عما تقدم من لزوم الاعادة فانه محمول على الاستحباب عند المشهور ومنهم الشيخ وابو علي وابن ادريس كما هو المحكي عنهما لان زاد فنوى الاحرام ثانيا ولبّى من غير صلوة وغسل فقد انعقد الاحرام الاول الاعادة فيكون عليه كيف ينعقد ولذا انه احرم بالكيفية الظاهرة من دون النية والتلبية فصحح ذلك تكون وجه منهي اقول ان بعد ما عرفت فيما تقدم من لا الامر باعادة الفعل المذكور لو وجه الصحة بالواقعية فاسد الكامل لا تكمل من الفعل الثانية وجها وقد حمل على الشيخ اذا انعقاد لا يبقى استحباب ثانيا تاما في الاحرام الاول اخبار الظاهري بل ان النية غير متوان على تقدير فيجب الاعادة اذ لم ينعقد احرامه نظيرا استحباب الاعادة في الصلوة التي لم يؤذن فيها بعد انعقاد احرام الصلوة لا كون احرام الحج بعد انعقاده مما لا ينقطع الا بعمل الاحصار ونحو لورود النص بذلك بخلاف الصلوة في خصوص المقام ومن هنا قد التزم الرباطي بوجوب الاعادة الا ان ذلك مختص

محله فان فائدة الامر الاختباري بلا اجزاء امر لا يعقل اذ ينافي مع فرض الوجوب تامل انتهى ذلك ثم سبحانه اعلم منا لذلك كما لا يخفى على المتدبر فيما ذكرنا وقد يقال ان امكان الامر بوجوب ما يعرض لكامل كما في الواقع لا اضطراري وليس بشيء لان لغية الوجوب ان يترك الواجب في تمام الاجزاء عن ذلك بخلاف ما لو قلنا بالاجزاء المستحب فلا يصدق انه فائدة الانشاء المحقق في المسئلة الشريفة المذكورة عن مسئلة الاجزاء ولعمري ان هذه المسئلة من

امهات المسائل تكلم الاصحاب فيها من اعاظم الكلمات نحمدها واغتنم فلله الحمد انه خير موفق

في مقدمة الواجب

بسم الله الرحمن الرحيم

الاصول في وجوب مقدمة الواجب وتحقيق الكلام على وجه يرتفع به غواشي الاوهام في طي هذا الباب **مقامات** الاول في ان هذه من الامور التي ينبغي من جهات التي النتائج هو معرفة المسئلة التي يقع البحث فيها قبل الخوض في الاستدلال نفيا او اثباتا من حيث كونها مجارى في من الفنون المدونة ثم في مجرى ما في اي باب من ابواب ذلك الفن ليكون الطالب على بصيرة من ذلك من حيث ملاحظة كونها في الحكم ومبنيا عليها فان ذلك الشأن لم يكن من الامور اللازمة الا ان فيها جدوى كثيرة فنقول ربما يتوهم كون المسئلة في المسائل الفرعية لرجوع البحث فيها الى البحث عن العوارض اللاحقة لفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير كما في البحث عن وجوب الصلوة والزكوة ونحوها فيكون من المسائل الفرعية لكنه ليس على ما يتوهم اذ مرجع البحث فيها الى ان العقل هل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها اولا فرجع البحث فيها الى البحث عن تحقق الملازمة بين الارادة الجازمة المتعلقة بالشيء وبين ارادة مقدمة ما [illegible] وبالجملة كما ترى ليس بحثا عن فعل المكلف بل هو بحث عن مقتضى نفس التكليف الطلبي وان استلزم العلم بها العلم بكيفية عمل المكلف من حيث جواز الاتيان بها بداعيه كما هو شأن في جميع مسائل الاصول فانها ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية منها ومن ذلك يظهر شمول الحد المذكور للاصول لها ايضا ما ذكرنا غاية الانصاف عند ملاحظة ان علم المقلد بهذه المسئلة مما لا يجدي في شيء من اعمال افعاله وذلك ظاهر لا ستر عليه بعد ملاحظة ان تشخيص موضوعها موقوف على الاجتهاد الذي ليس للمقلد فيه حظ ولا نصيب فالى ما يشاهد من درجها في مسائل الاصول في كتب القوم اسلافا على الصناعة ذلك يكشف شاهدا وقيل انه من هنا ينقدح لك الطول بان ترتيب الطبيعي يقتضي ان تكون ملحقة بالمسائل المذكورة في المبادي الاحكامية كما صنعه العضدي تبعا للحاجبي فان من المناسب عند تحقيق الحكم الشرعي نفسه الوضعي والتكليفي وتنويعه الى الانواع الخمسة المعروفة تحقيق لوازم تلك الاحكام من حيث ان وجوب المتعلق بشيء يستلزم وجوب مقدماته اولا وقد تكون في مباحث الادلة العقلية كما صنعه اخرون من حيث ثبوت حكم العقل في هذه المسئلة كما في مسئلة ثبوت حكمه في اصالة الاباحة اذ لا اختصاص لها بتفرع على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ولا بتنقل العقل باستقلاله بحكمه ولو من غير توسط الخطاب الشرعي بل قد عدت في مواضع من كلمات المحققين الملازمة العقلية في عداد تلوها واما ذكرها في مباحث الالفاظ كما صنعه صاحب المعالم ومتبعيه في ذلك فما عدا على ما يقتضيه غاية ما يمكن ان يوجه هو ان الوجوب لما كان من مدلول الالفاظ صح ذكرها في مباحثها وذلك ظاهر الفساد اذ فيه بعد الغض عن ان الوجوب كما قد يكون الدليل عليه هو اللفظ فكذلك قد يكشف عنه العقل والاجماع والضرورة ونحوها مما ليس بلفظ ان النزاع المذكور كما نبه فيما مر عليه اللفظ يجري في غيره ايضا من غير اختصاص باحدهما كما اشار اليه المدقق الشيرازي في انه لا يعقل ان يكون البحث في المقام بحثا لغويا اذ نزاع الفقهاء حقيقة ان لا تعارف في الابحاث اللغوية هو تسليم الخصم به وجود المعنى المتنازع في وضع اللفظ له هذا واما الشاجر بينهم في ثبوت العلقة الجعلية الوضعية بين اللفظ والمعنى على وجه يصح ان يكون اللفظ مرآة وكاشفا عن ذلك المعنى الثابت في محله ثبوته كما في ان الامر للوجوب اولا فان المعقول من هذا النزاع هو ان هيئة الامر على نحو وضع لهيئة هيئة موضوعة لمعنى يلزمه الوجوب اولا مع عدم ان المتخاصمين يتحققون هذا المعنى في الواقع ويسلمونه لاختلافه في ترتب الطلب الاكيد بتأكد الطلب فيصير في ذلك الرتبة منشأ الانتزاع الوجوب من الفعل الذي تعلق به الطلب وبالجملة فلا اختلاف بينهم في احتمال مرتبة الطلب كما الاختلاف في تحقق المرتبة الملزمة للوجوب وثبوتها وانما النزاع في ان هيئة الامر هل هي موضوعة لاي مرتبة كما في قولك لفظ فان العلقة التي بين والمقدمة تارة تلاحظ على وجه يلازم عدم احدهما عدم الاخر ايضا فمع قطع النظر عن النزاع في ان لفظة الامر هل هي موضوعة للعلقة المذكورة على وجه يلاحظ احدهما معلقا على الاخر وجودا فقط او وجودا وعدما والنزاع في المقام في هذه المسائل انما الكلام في ثبوت اصل الملازمة العقلية وتحققها بين الارادة المتعلقة بشيء وبين ارادة مقدماته فالقائل بالوجوب يدعي ثبوتها اما بالعقد بينهما وليس الوجوب في الواقع تارة على وجه يحكم العقل بثبوت الملازمة تارة على وجه لا يحكم العقل بها فيكون النزاع في ان اللفظ موضوع لاي الوجوبين كما لا يخفى فظهر ان البحث عن الملازمة المذكورة لا يتبدل لا بحاث اللغوية والمرادات المراجعة الى تشخيص

مسمى اللفظ نعم على القول بجعلها يكون عن دلالة اللفظ الدال على وجود بها فيما اذا قلنا بانها من اللوازم التي لا يحتاج لتصديق بها الى وسط في الاثبات بجرد ذلك الا ببعض وجهها مباحث الالفاظ ومن هنا يظهر لك لوجه في قياما السند به جسما على النفي من سنعا الدلالة لا لانه قياما اعترض عليه بعض المحققين من ان حد الدلالة انه بواسطة القرينة فما لا يثبت ثبوت لوضع الا غير ذلك من هذا لوجود التنبيه عن كون البحث في المعنى بحثا لفظيا نزاعا الخوبا فتدبر هذا باب لمفرد تفسيرا فاعل من قدم اسم مفعول منه فعلى الاول لابد من تحمل اما بالقول بانها من كثرة ارتباطها انما قدمت بنفسها فيكون قدم على ما هو المشهور من استعمال في وانا بالقول بان قدم بمعنى تقدم فيكون للتفصيل للتكثير كما في قوله تعالى وغلقت الابواب وقولهم موتت الابل وقولهم قدح بمعنى تقدح وعلى الثاني فلا اشكال لانها اخرت من مقدمة الجيش وهي على ما ظاهر طائفة من الجيش تقدم في السير ليكون عونا لهم من الاعداء فيكون التفعيل للتعدية لانهم قدموهم على انفسهم من هنا يظهر ان التاء فيها للتانيث من حيث اعتمادها على موصوف مؤنث كما في قولهم باب مسايرة وباعثية طاعية لا عتمادها على النفس المحذوف لفظا ولبيت للنقل كما توهم لعدم ثبوت النقل اولا وعدم ثبوتها ثانيا اما الاول فلان المناسب منها عرفا واصطلاحا وان كان مختلفا فان المراد منها اصطلاحا اخص مما هو المراد منها عرفا اذ لا بد في الارتباط بين المقدم والمؤخر في العرف والاصطلاح لا بد من ملاحظة الارتباط والتوقف بينهما فوجود تيدبان كان سابقا على وجود عمرو لا يكون مقدمة لوجود عمرو واصطلاحا اذا لم يتوقف وجوده عليه يكون مقدما عليه لغة وعرفا الا ان مجرد الاختلاف لا يقتضي النقل اما الثاني فلما افرد في محله وبالجملة فالمقدمة بحسب مصطلح الاصوليين عبارة عما يتوقف عليه الشيء والمناسبة بين المعنيين ظاهرة كان فلها تقسيمات مختلفة باعتبارات متفاوتة منها تقسيمها الى الداخلية والخارجية فالمراد بالاول ما كان داخلا في ذيها كالاجزاء المهية المركبة فانها مما يتوقف عليها ضرورة احتياج الكل الى الاجزاء مع دخولها في حقيقة الكل ومهيته والمراد بالثاني ما كان خارجا عنها فيما اذا كان مما يتوقف عليه وجود ذيها هذا القسم في الواقع يقع على انحاء فتارة يكون على وجه يمتنع تخلف ذيها عنها وتارة يكون على وجه لو لم يكن يمنع منه لكان مترتبا عليه وتارة يكون مما يستند اليه بعد حصول الشرائط المعتبرة في تاثيره او في تاثر المحل منه وتارة يكون على وجه له مدخل في وجود ذي المقدمة بوجوه اخر بعده فقط ومن بينها معا فقد جرى اصطلاح ارباب النظر على تسمية القسم الاول بالعلة التامة كما يظهر من مطاوي كلماتهم والقسم الثاني بالمقتضي ويدل على ذلك ملاحظة موارد استعمالهم في المقامات المختلفة من وجود المقتضي وارتفاع المانع فلولا ان المقتضي هو مجموع ما يتوقف عليه الشيء ما عدا المانع لم يكن لاسناد الامر الى وجود الاحتمال الانتفاء شرط من شروط الثاني ويظهر من بعضهم ان السبب في مصطلح الفقهاء هو المقتضي ولكن الظاهر ان السبب في مصطلحهم هو القسم الثالث وعلى تسمية القسم الرابع بالشرط والخامس بالمانع والسادس بالمعد لا يخفى ان ما ذكرنا من تقسيمات المقدمة في الامور السابقة انما هو بملاحظة اولية والا فلا حصر في ذلك فان جزء المقتضي والسبب والشرط فيما اذا كان مركبا لا يكون شيئا من الامور المذكورة مع انه من الامور التي يتوقف عليها المعلول كما هو ثم ان المقصود من هذا التقسيم في المقام تشخيص ما هو المراد من المقصود بالسبب غيره الا انه لما كان منوطا بذكر الحدود التي هي مذكورة في كتب القوم لهذه الانواع من المقدمات فلا باس بايرادها ملاحظة ما يرد عليها ثم بذكر ما هو المراد من المقصود فنقول قد عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته وانما قيد بقولهم لذاته لانه ربما ينتقض عكس الحد بالسبب الذي لم يستلزم وجوده وجود المسبب بواسطة وجود المانع او عدم العدد لقيام سبب آخر مقامه فان السبب الجامع للمانع ولعدم الشرط لا يوجب وجوده كما ان عدمه مثلا لا يوجب عدمه وهذا هو الذي اختاره المحقق القمي في المقام واعترض عليه بعض الاجلة بعد ان المعنى المذكور يجب حمل المعضل في المقام على ما سيعرف توجيهه لان ربط الاستلزام الى ذاته غير بين ولا للسببية فصرف كذا ان اراد الاستلزام بحسب الذات كما هو الظاهر من الحد لامتناع تخلفه بالذات عنها وان اراد الاستلزام في الجملة دخل الشرط ايضا لانه قد يستلزم ذلك اذا اخذ مقترنا بالمقارن للعرض فيها فيلزمه المراد بالاستلزام هو ما ذكره نصيبه المقتضي لوجود الشيء الذي يجامع وجود المانع من غير اعتبار شيء زائد في المقتضي فلا يرتبط المقام بما زعم من امتناع التخلف بالذات فان قولنا الذات تارة تعتبر على صيغة بمعنى ملاحظة نفس الشيء وتارة من غير اعتبار شيء آخر فيه ومعه من وجود شيء آخر او عدمه او غير ذلك وتارة بملاحظة على وجه يستفاد منها سببا الحكم المذكور في الكلام الى ذات الشيء وحقيقته وهويته والمعترض انما خلط بين التوجيهين فان قولهم لذاته في التعريف المذكور من قبيل الاول والمعترض انما حمله على التوجيه الثاني واعترض عليه بامتناع تخلفها بالذات كما لا يخفى واعترض ايضا بان قوله يلزم من عدمه العدم مستدرك لانه انما يعتبر وجود الشيء لا لمحالة يرتفع ذلك الشيء بارتفاعه فلا حاجة الى ذكره فان قلت فلعل ذكره بواسطة اخراج المانع قلنا ان ذلك انما هو لانه صرح بخروج المانع من الجملة الاولى هذا ما ذكره بعد التوضيح انت خبير بما فيه اما اولا فلان الجملة الثانية بمنزلة الجنس لمهية السبب حقيقة استيفاء لتمام المعرف او ما هو بمنزلتها

من الامور العامة في صحة التعريف ثم ذكر الخواص المميزة له عن غيرها كان تلك الامور العامة ليس بامر عجيب ولا شيء مرغوب عنه بل
من الامور المستحسنة بل اللازمة ثم يبقى في المقام بحث وهو ان تقديم ما هو بمنزلة الفصل على ما هو بمنزلة الجنس فان ترتيب الطبيعي في التعاريف هو
ذكر الجنس اولا ثم الفصل كما هو ظاهر فلعل الوجه في تقديم ذلك المقام هو التنبيه على ان المقصود الاصلي من السبب هو الوجود او
غير ذلك من النكات وبالجملة فامثال ذلك لا تعد من الفساد نعم لو كان ما هو بمنزلة الفصل كافيا لا يراد بالاستدلال موجها
واما ثانيا فلان ما ذكره في توجيه كلام المصنف غاية التكلف فلا ينبغي التمسك به ان يتوهم ان ذكر الجملة الثانية لاخراج المانع ذهولا عما يلزم من وجود
العدم فكيف يخرج به من قوله يلزم من عدمه العدم وتلك المرة نعم يرد على التعريف المذكور ان السبب المجامع لعدم الشرط لو خلي وطبعه لا يقتضي
الوجود للغرض لظهور ان عدم الشرط والمانع فان المقتضي تام الاقتضاء مع وجود المانع فيمكن القول بان السبب لو خلي وطبعه يلزم من وجوده
الوجود بخلاف السبب المقارن لعدم الشرط فان الشرط له مدخل في الوجود اما لكونه جزءا مؤثرا كما توهم او لكونه شرطا في اقتضائه فهو
بعد ما فقد الشرط لا يكون مقتضيا كما هو ظاهر فلا وجه لالحاق احدهما بالاخر واما ما ذكره من اخراج الاسباب المتعددة من الغيب
في جانب العدم فيمكن ان يناقش فيه بان بعد ما هو المقرر من ان مستند الاثر في الاسباب المتعددة على سبيل البدل في الموارد التي يتعدد
فيها اما ان يقال بان كل واحد من تلك الاسباب انما يؤثر في وجود مسبب خاص على وجه لا يترتب عليه غيره او يقال بان السبب هو القدر المشترك
الامور المتعددة وعلى التقديرين لا وجه للقيد المذكور اما على الاول فلان كل سبب خاص لا يجد في ترتب ذلك السبب الذي فرض
سببيته واما على الثاني فلان السبب لم يرتفع لان ارتفاع الكلي وانعدامه انما هو بانعدام جميع ما يصدق عليه وارتفاع الخاص لا يدل على ارتفاع
العام فتلك مرة وعرف الشرط في كلام المحقق المذكور بانه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده واعترض عليه المعترض
ايضا بانه منقوض طردا بالمقتضي المجامع لعدم الشرط او لوجود المانع وباجزاء المقتضي والشرط ان كان مركبا وعكسا بالشرط المتاخر
عن المقتضي عبارة عن العلة المفيدة لوجود المعلول ما عدا المانع فلا وجه لاطلاق المقتضي على المجامع عدم الشرط وثانيا الا ان من المقرر
محله ان عدم الجزء الاخير من الاجزاء المعدة للعلة التامة مع فرض انتفاء الشرط او وجود المانع فعدم المعلول مستند الى عدم الشرط
ووجود المانع ولا يلزم من عدم المقتضي حين عدم المعلول اذ لا يعقل اللزوم فيما هو حاصل واما النقض باجزاء المشروط والمقتضي ففي محله لكنه لا بد
ان يحافظ عليه كما عرفت في تعليم العدة الخارجية الا ما المذكورة دون الداخلية ومع ذلك فالنقض باجزاء المقتضي بحاله اما ما اورده
على عكسه من خروج الشرط المتاخر كما في اجازة الفضولي فكلامه غير محرر فيه الظاهر انه اراد به النقض بالشروط فيما اذا وقع جزءا اخيرا للعلة التامة
فانه يصدق عليه انه يلزم من عدمه العدم بلزم من وجوده الوجود وهو فاسد جدا لان لفظة من في الحد نشوية والوجود حقيقة ناش من
العلة الحاصلة بوجود الجزء الاخير نعم يصح نسبته الى المعلول اليه ثانيا مجازا والحد غير مبني عليه وبذلك يظهر فساد ما قد يورد على تعريف السبب الجزء
الاخير بما هو في مرتبة المعلول عرضة في الاستناد الى العلة من حيث ان وجودهما ملازم للوجود بل مقتضى التضايف انه كلما وجد احد المتضايفين
يجب وجود الاخر فيلزم من وجود المعلول وجود العلة ومن عدمه عدمها فينتقض التعريف بالمسبب وجه الفساد هو ما عرفت من ان لفظة من
لفظة من ان يكون السبب ناشيا منه وليس الامر كذلك فيهما لا يقال فعلى ما ذكر من معنى لفظة من يكون التعريف دوريا فان العلم بالمشتق
في مرتبة العلم بالسببية لان هذه الحدود حدود لفظية لا يراد منها حصول معرفة جديدة غير حاصلة في الغريزة بل المقصود بها التنبيه على
ما هو معنى تلك الالفاظ من المعاني المرتسمة في الذهن ولا فالواقع هو ما نبهنا عليه من اختلاف المراتب لتوقف بحسب نفس الامر ولو
وانما حاولوا بذلك التنبيه على تلك المراتب المختلفة فهذه خلاصة الكلام في معنى السبب والشرط ومنه يعرف الكلام في حدود سائر
انواع المقدمة من المعدات والمانع لترجع الى ما هو المقصود فنقول ان النظر في موارد كلماتهم يعطي ان ارادة العلة التامة كما قد يراد منه العلة
في مصطلح ارباب المعقول ويدل على هذا ملاحظة الحدود المذكورة في كلماتهم للسبب من اعتبار القيد المذكور وتعليلهم لعدم الاستلزام من بعضهم
والشرطية مضافا الى ان العلة التامة للافعال المكلفين لا محالة مشتملة على الامور الخارجية عن قدرة المكلف واختياره ولا اقل من
وجود الفعل قطعا وليس ما يحتمل ان يكون واجبا لكونه من اجزاء العلة التامة وظاهر كلام السيد حيث حكم بامتناع ان يكون المقدم
السبب شرطا للوجوب لاستلزامه ايجاب الشيء على تقدير وجوده بعد طلبه الحاصل هو ان المراد بالسبب العلة التامة اذ الملازمة المذكورة
محققة بينها وبين المعلول دون بعض اجزائها وقد عرفت ان العلة التامة في وجود الافعال الاختيارية ممتنع ان يكون فعلا اختياريا
فلا وجه ان يكون المراد بالسبب هو العلة التامة واما كلام السيد فغير محصل المراد مع ان المذكور في المعالم من كلامه يمنع من ان يكون
المراد به العلة التامة وهو قوله ما لم يمنع منه مانع فان فرض المانع ينافي العلية التامة اللهم الا على ما ويل بعيد كما ارتكبه بعض
المدققين في كلامه فالعلة ترى السبب من الملزوم ما العادية كضرب السيف لجز الرقبة فانه ملزوم له عادة لكن قد يمنع منه بطريق

خرق العادة وزعم بعضهم ان المراد بالسبب هو الجزء الاخير من الافعال الاختيارية التي هي من جملة العلة التامة والاولى ان
ان المراد بالسبب هو ما يستند اليه الاثر في الافعال الاختيارية وان كان بعد اجتماع الشرائط ورفع الموانع وقد يقال ان المراد مجموع الا
الاختيارات التي يترتب عليها الفعل على هذا فلا فائدة في التفصيل المذكور اذ لعله لا نزاع في وجوب اجزاء الواجب وبعد القول
بوجوب الكل يلزم وجوب الاجزاء ومن هنا حكم بعضهم بخروج المقدمة الداخلية من النزاع وتحقيقه ان للجزء اعتبارين
احدهما اعتباره لا بشرط وهو بهذا الاعتبار عين الكل ومتحد معه ولا تباين بينهما ذلك نصا بما الاجزاء التي يتركب منها الكل
هو الكل وثانيهما اعتباره بشرط لا وهو بهذا الاعتبار يغاير الكل ويمكن ان يكون النزاع في ان الوجوب المتعلق بالكل هل يلزم
الجزء اولا وحيث ان ذات الجزء لا يختلف بالاعتبارين مختلفين فلا محالة يتصف الجزء بالوجوب على الوجه الاول ضرورة وجوب الكل
بالفرض فلا ثمرة في النزاع لان الوجوب على ذلك الوجه ثابت وهو يغني عن النزاع في وجوبه على الوجه الثاني وربما يتوهم ان وجوب الكل
من وجوه انه متعلق باجزائه وهو فاسد جدا ضرورة ان الوجوب المتعلق بالكل مرتبط هي الحالة الطلبية والارادة الفعلية
لا يعقل التركيب فيها نعم المراد مركب يتعلق به الطلب من حيث انه مركب امر وحداني وبالجملة فقد يظهر من بعضهم ما عرفت اختصاص النزاع
بالمقدمات الخارجية فان اراد بذلك ما قلنا من ان ثبوت الوجوب للمقدمات الداخلية باعتبار يغني عن النزاع عنه باعتبار اخر فهو سديد
وان اراد بذلك ان النزاع فيها غير معقول فهو مما لا يصغى اليه اذ عرفت ان اعتبار الجزء بشرط لا اعتبار ظاهر وعلى تقدير تعجيل النزاع
ثبوت الملازمة المذكورة وعدمها ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق القمي في الثمرة المتعلقة بوجوب الجزء في محل النزاع وعدم حيث حكى فيها
لعل الامر بجواز الصلاة في الدار المغصوبة على القول بعدم الوجوب من جهة ان الكون الذي هو جزء للصلاة غير واجب فلا ضير في كونه حراما وحده
على القول به بواسطة اجتماع الامر والنهي في ذلك لان الثمرة المذكورة مما لا يفرق على القولين وفيه ... ولعله القول
على القول بوجوب المقدمة يلزم تكرار الطلب بالنسبة الى الاجزاء اذ المفروض ان ذات الجزء يكون موردا للطلب بالاعتبارين بل يمكن القول
بذلك في المقدمات الخارجية الموصوفة بالمطلوبية هو عنوان المقدمية من العلوم تحقق ذلك العنوان بواسطة اختلاف
انتزاع تلك الصفة منه فان العلة التامة مقدمة مثلا وبعد انتزاع ذلك العنوان منه يتصف بالمطلوبية عند العقل ويتعلق به الطلب
وكذا اجزاء العلة التامة فان كل واحد منها منفردا او ملحوظا مع غيره مما يطلع منتزع صفة المقدمية منه فيصير موردا للطلب وكذا الكل في
السبب واجزائه وشرائطه في المقتضي والشرط ايضا وحل ذلك انه لا مانع من تكرار الطلب على الوجه المذكور اذ ليس ذلك تشاحد يتعلقها
بالمقدمة في جميع مراتبها اختلافها يستلزم التكرار على جهة وجوه في مرتبة منها عند مرتبة المراتب بل التحقيق ان العقل بعد ادراكه
شيء بحكم حكما اجماليا بثبوت الملازمة بين وجود ذلك الشيء وبين وجود ما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء من المقدمات فكما ان نصا بحو
تلك الامور بعنوان المقدمية مكررا مما لا ضير فيه فكذلك نصا بها بالمطلوبية والسر في ذلك ان المطلوبية المقدمية كنفس المقدمية
عنوانات انتزاعية باعتبارات يعتبرها العقل في تلك الامور بملاحظة توقف شيء عليها او غيرها فكلما لاحظ العقل امرا يتوقف عليه
المطلوب ينتزع منه المطلوبية حكم بها بواسطة توقف المطلوب عليه نفسه بل لاحظ امرا واحدا وتارة مشاركا مع غيره على وجه اختلاف صور التشارك
فليس هناك طلب اخر غير ما في المقدمة بل انما تعلقت به ضمنا بواسطة الانتزاع لعقل تلك الاوصاف المتعددة بحسب الاعتبارات التي يتحد
من محالها بحسب اعتبارات عقلية متعددة ونظيره ما اذا قيل باستغفار العلو ... على الامام فان الجماعات المتصورة في ذلك الجمع
بواسطة اختلاف اعتبارات احادها فاذا قيل اكرم كلنا ولا حظنا زيدا مع بكر وخالد يحب اكرامهم مثلا واذا لاحظناه مع اخرين
يجب اكرامهم مع انه لا تكرر الطلب بالنسبة الى زيد بالوجه في ذلك بعض ما عرفت من ان التشارك الذي ... العنوانات والاعتبارات لا
يوجب اختلاف في التشارك وان كان بين المقامين فرق من جهة اخرى هي ان الاكرام متعدد في الجماعات ولكن لا ينافي ذلك يتعدد في المقدمة
فالحركة الخاصة المقدمية يحب ايجادها تارة لذاتها واخرى من حيث توقف العلة التامة عليها والخبير يجوز في الكل انه يقتصر على ما ذكرنا
وجوب المقدمة فتدبر ومنها تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية فالعقلية هي ما يتوقف وجود الشيء عقلا عليه كالعلة والنظر
للعلم على وجه النظر موقوف على العلم بالمقدمات ما صرنا ... حصول المعلوم من لعلة المقتضية لذلك والعادية هي ما يتوقف وجود الشيء
عادة عليه كنصب السلم للصعود على السطح فان العقل لا يستحيل عند الصعود عليه بدون ذلك كان يطير الا انه جرت العادة عليه
ما يتوقف عليه الشيء شرعا كالصلاة بالنسبة الى الطهارة فانها موقوفة عليها شرعا اذ لا توقف للحركات المخصوصة وجودا ولا عدما على الطهارة
كذا قيل والتحقيق ان المقدمة الشرعية مرجعها الى المقدمة العقلية بيانا ذلك ان المحاكم من وجهين احدهما ان يكون المقدمة
المذكورة من قيود المعتبرة في المامور به شرطا او غيره ولذلك كان يكون المامور به في قوله صل هي الصلاة الماخوذة مع الطهارة

في تقسيم مقدمة الواجب

ان لا يكون من القيود المأخوذة فيه على التقديرين فالمقدمة الشرعية مقدمة عقلية اما على الاول فلظهور امتناع حصول المقيد بدون القيد بما هو قيد بحيث فيما يتوقف عليه المقيد واما على الثاني فلان الفعل الصادر من الفاعل ان كان بحسب الذات هي الحركة الخاصة الا ان من الممكن اختلاف وجوهها فمن الممكن ان يكون وقوع الخاصة على وجه خاص مما يتوقف على وجود الطهارة فلو كان المأمور به الفعل على ذلك الوجه الخاص يمتنع حصول الفعل في الخارج على الوجه المذكور بدون الطهارة واذ قد عرفت ما قلنا فاعلم ان من المحقق في مقامه ان الاحكام الوضعية مما لا يقبل الجعل فانها امور واقعية قد كشف عنها المطلع عليها فرجع شرائط الصلوة بالطهارة الى ان الشارع قد كشف عن توقف وجود الصلوة بحسب الواقع على الطهارة فالصلوة الواقعية مما يمتنع حصولها بدون حصول الشرائط فرجع المقدمة الشرعية اذا لم يكن على وجه التعبد ايضا الى المقدمة العقلية غير ان العقل ظاهر بعد الاطلاع على ما هو المحقق في محله ولا اخفاء في رجوع الاقسام الثلثة كلها الى النزاع ثم منها تقسيمها الى مقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم ومقدمة الوجود والتحقيق رجوع الثلثة الاول الى الاخيرة فان وجود الصحة والوجوب والعلم موقوف على مقدماتها الا انهم لاحظوا الموصوف بهذه الاوصاف فاعتبروا بالنسبة اليه ملاحظة فيه لتلك الاوصاف فما يتوقف عليه وجود ذلك الموصوف هي مقدمة الوجود وما يتوقف عليه الامر به هي مقدمة الوجوب وما يتوقف عليه صحته هي مقدمة الصحة وما يتوقف عليه العلم بوجوده وتحققه هي مقدمة العلم والامثلة ظاهرة كنصب السلم والاستطاعة والطهارة واتيان الصلوة في اربع جهات عند اشتباه القبلة ثم انه لا شك في دخول مقدمة الوجود في النزاع وخروج مقدمة الوجوب اذ لا يعقل ان يكون مقدمة الوجوب واجبة لان وجوبها متفرع على وجودها فما لم يوجد لم يتحقق وجوبه وعلى تقدير وجوده يعقل وجوبه لامتناع طلب الحاصل لانه في ذلك الآن يكون مقدمة الوجود فقط واذا امتنع ذلك مقدمة الوجوب ايضا ولا كلام في دخول مقدمة الصحة ايضا وهل المقدمة العلمية داخلة في حريم النزاع مطلقا او فيما اذا كانت خارجة عن حقيقة الواجب لاحتمال ان يكون هو الواجب كجمع جزء من الكعبين وغسل جزء من الرأس فما فوق المرفق لعدم العلم بحصول الواجب منهما واما اذا كانت المقدمة العلمية مما يتخلل بينها في حقيقة الواجب شرطا او شطرا ومن جهة احتمال كونها نفس الواجب فلا خلاف فيها لانها من موارد القاعدة التي قد اجمع الكل عليها من ان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وتكون خارجة عن النزاع مطلقا لتعلق الوجوب بها مطلقا ووجوه بل اقوال والتحقيق ان يقال انه لا ينبغي نزاع في المقدمة العلمية مطلقا بل ينبغي ان يكون وجوبها منحصرا وخارجة على تقدير وركنا على تقدير اخر وتوضيح ذلك ان وجوب النزاع فيه في المقدمة ان كان المراد ما يترتب على فعل الواجب المتصف به الثواب وعلى تركه العقاب كما عن بعضهم فينبغي ان لا يكون المقدمة العلمية محل النزاع وان كان المراد به الطلب الحتمي الذي يكشف عنه العقل على وجه يكفي في مقام التكليف بغض حكم العقل من دون ملاحظة لما يترتب عليه من الثواب والعقاب فالمقدمة العلمية مما لا ينبغي النزاع في وجوبها بيان الاول يحتاج الى تمهيد فنقول ان الطلب يتصور على وجهين احدهما ما ينقدح في نفس الطالب الامر من الارادة المتعلقة بالفعل على وجه المولوية والامرية وان كان الداعي الى ذلك الطلب الامر هو ما يترتب على نفس الفعل المطلوب بناء على ما ذهب اليه العدلية من الملازمة بين ما يوجده الطالب على جهة الارشاد الى ما هو الكامن في المأمور به لا على وجه الامرية والمولوية كما في اوامر الطبيب بالنسبة الى المريض فانها طلب حقيقي الزامي لا يرضى بتركه انا تعلق به اصلا ووقوع الطلب على هذين الوجهين مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ومن لوازم الاول ترتب الذم والعقاب عند المخالفة فيما اذا كان الامر ممن له اهلية ذلك والمدح والثواب عند الاطاعة ومن لوازم الثاني ترتب ما هو مترتب على نفس الفعل المطلوب من المنافع والمضار فقول الطبيب مثلا للمريض اي هو المبرد وجوب صدوره بسبب تعلق ارادة الطبيب بوجود التبريد من المريض لما فيه من المنافع الملائمة الطبيعية للمريض ومخالفة قوله لا يترتب عليها شيء عدا ما يترتب على نفس ترك التبريد فالهيئة في الحمل لا يترتب على مخالفتها شيء وقول المولى للعبد اضرب زيدا يترتب على مخالفته مضافا الى ما هو من لوازم عدم المفاسد المترتب على نفس مخالفة المطلوب ورفع ما هو من لوازمه الذم والعقاب فالهيئة الامرية الكاشفة عن الارادة الحتمية الطلبية يترتب على مخالفتها شيء اخر سوى ما يترتب على نفس المادة وانتفاء من المفاسد اذا تقرر ذلك فاعلم ان الامر بالمقدمة العلمية في موارد الاحتياط اللازم انما هو بواسطة تحصيل العلم بوجود ما هو المأمور به في الواقع والعقل بلا اشتباه وان كان من الاوامر الواجبة التي يستقل بها العقل الا ان ذلك الوجوب وجوب عقلي ارشادي لا يترتب على امتثاله مصلحة زائدة على مصلحة المأمور به ولا على مخالفته عقاب اخر غير العقاب اللازم على نفسه ترك ما هو المأمور به اذ كان مثل ذي المقدمة على هذه المثابة فكيف يعقل ان يكون المقدمة مما يترتب على تركها العقاب وعلى فعلها الثواب ان ذلك التحقيق لا حاجة الى وجوب الاطاعة وحرمة المعصية ومن الاوامر التي ينبغي ان لا يخفى على ذي نقل ان الامر بالاطاعة لو كان امرا شرعيا يمتنع ان يكون امرا

تكليفيا اذ الامر الاول اما ان يكون كافيا في حمل المكلف على التكليف هو الكاشف عن الطلب ولا دخل للثاني فيه
الاول لا حاجة اليه ولا يعقل ان يكون تاكيدا للاول لان المؤكد انما يكون في مرتبة المؤكد والامر بالاطاعة انما هو متفرع على
الاول اذ الاطاعة عبارة عن الاتيان بالمأمور به فلا يتحقق الا مع تحقق مصداق الامر فكيف يكون اللفظ الدال
على طلب الاطاعة مطابقا في المدلول للامر الاول كما في قولك اضرب اضرب مثلا فان المطلوب في الثاني ضمنا لب المعنى هو المطلوب في الاول
وذلك هو معنى الارشاد في هذه الاوامر بالجملة فقوله تعالى واطيعوا الله ورسوله لا يترتب على مخالفته بترك الاطاعة سوى
ما يترتب على عدم اتيان الطاعة التي هي عبارة عن موافقة الامر الاول من اللوم المترتب على ترك المأمور به والمفاسد المترتبة على ترك
نفس الفعل المأمور به في الامر الاول ولا يترتب على مخالفة الهيئة في هذا الامر شيء آخر وحيث ان المرجع في وجوب الاتيان بالمقدمات العلمية
الى وجوب الاطاعة كما عرفت فلا تجد العقل يوجبها على وجه لو تركها المكلف يترتب عليها العقاب بخصوصها بناء على ان
في مثل هذا الوجوب الا ان ذلك ضعيف كما ستقف عليه ثم مما ذكرنا يظهر فساد ما ربما يتخيل من تخصيص الاوامر الارشادية في
فان تحققها في الواجبات معلوم عقلا كما عرفت في وجوب الاطاعة وعرفا كما في اوامر الطبيب اذ لا نعني بالوجوب الا انها الطلب
حال الامر حتى الطالب بترك الفعل المطلوب في ذلك غير مرتب الوجوب ومما ذكرنا يظهر فساد ما قد زعمه بعضهم من ان وجوب الاطاعة
شرعي اذ على ذلك التقدير لا ينتهي الامر الى حد ذلك ثم لا يخفى ان ما ذكرنا من ان وجوب الاحتياط عقلا انما هو بناء على التحقيق
عندنا من ان الاخبار الواردة في مقام وجوب الاحتياط الا ارشادية على ما هو مقام حكم العقل واما على القول بان الاحتياط في موارده
واجب شرعي كان يكون للصلاة في اربع جهات مأمورا بها حال الاشتباه مع قطع النظر عن الواقع في ضمنها او قلنا بان
قضية الاستصحاب هو ذلك فالعقاب لازم على ترك المقدمة من ذلك مرتبط لا شبهة عليه بناء الثاني ايضا نبحث الى تمهيد وهو
ان الشيء الواحد قد يكون مصداقا لامور متعددة باعتبارات مختلفة ومحكيا عنه بحكايات متكثرة بوجوه متغايرة وهذه الامور
قد ينتزع من ذلك الشيء تارة على جهة لا ترتيب في انتزاع واحد منها عنه بل كل واحد منها في عرض الاخر وتارة على وجه لا ينتزع
منه عنوان الا بعد اعتبار عنوان آخر فيه وانتزاعه منه فيكون احد العنوانين موقوفا على عنوان آخر فلو فرضنا ان الامر تصور
العنوان المترتب على ذلك العنوان واراد وقوعه من المأمور في الخارج فلا بد من ان يطلبه على ذلك الوجه والمكلف لو اراد امتثال
هذا الامر لا بد له من ايجاد العنوان المأمور به حيث ان المفروض توقف العنوان المأمور به على العنوان الاخر فلا بد اولا من قصد
ذلك العنوان وايجاده وحيث ان ذات العنوانين واحد فيهما بحسب الوجود الخارجي يلزم من وجود العنوان المأمور به لان وجودهما
وجود في الواقع فالترتيب انما هو في لحاظ العقل لا مما في الخارج فلا ترتيب للموجود منهما هو شيء واحد وذلك كما في الالقاء
والاحراق فان الموجود منهما هو تلك الحركة الخاصة مع ان عنوان الاحراق انما ينتزع عن الفعل الموجود في الخارج بعد اعتبار العنوان
الاول وهو الالقاء واذ قد تمهد ذلك فنقول ان النزاع في وجوب المقدمة وعدمه ينبغي ان يكون في المقدمات التي تتباين بها في الوجود
والتحصيل الاصلي كما في مقدمات الصلاة والصعود الى السطح واما المقدمات التي تتحد مع ذيها وجودا وان اختلفا مفهوما وحكاية فلا
ينبغي لعاقل الارتياب في وجوب هذه المقدمات فان الامر بالاحراق لا يعقل ان لا يكون ملازما لوجوب الالقاء في النار بعد
ان ذلك الالقاء عين ذلك الاحراق والمقدمة العلمية من قبيل الثاني لا الاول بيان ذلك ان الواجب هو تحصيل العلم بالامتثال
بالنسبة الى الامر المعلوم بالاجمال المردد بين الامور المتعددة والمقدمة هي الصلاة بجهة خاصة ثم بجهة اخرى وهما وان كانا متعددين
بحسب المفهوم الا ان مجرد التعدد المفهومي الراجع الى تعدد الاعتبار لا يجدي بعد الاتحاد في الحقيقة والذات فان اتيان الصلاة في الجهات
هو عين تحصيل العلم في الخارج اذ المراد بتحصيل العلم تفريغ الذمة عما لا بد من ذلك فانه عين مطلوبه لا يتوان الواجب العلم ومغاير
لهذه المقدمات ضرورة فكيف في القول باتحاد المقدمة وذيها في الوجود لا نقول ان العلم المعلوم في محله ان من شرائط التكليف
الكلف به فعلا اختيارا لا يعقل ان يكون نفس العلم من الامور التي يتعلق بها التكليف فالمكلف به هو تحصيل العلم لا
مصداقا لذلك فهو الا اتيان الصلاة بالجهات الاربع الذي هو ذات المقدمة ثم الحركات الخاصة التي يعبر عنها تارة بالصلاة
واخرى بتحصيل العلم الملحوظة عند العقل بالملاحظتين تنسب احدهما في الملاحظة على الاخر فيمكن ان يكون الداعي لايجاد هذه
الحركة الخاصة ليس هو العنوان الملحوظ اولا على تقدير عدم القول بوجوب المقدمة بل الداعي لذلك الفعل هو العنوان الملحوظ
ثانيا والمتنازع اخيرا بخلاف ما اذا قيل بوجوب المقدمة فان الداعي له ذلك العنوان وهذا وان كان النزاع فيه مما معقولا
الا انه بعيد عن انظار العلماء كما قد عرفت نظيره في تحديد خروج المقدمات الداخلية عن حريم الخلاف فلا ينبغي ان يكون هذه

الامور محل الخلاف ثم مما ذكرنا يظهر فساد ما قد يتجشمه بعض الافاضل من منع وجوب المقدمة في استدلاله المشهور بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بعد تسليمه حصول الوجوب وليت شعري ما ذا يقول لما نعتنا اراد دفع الضرر المحتمل في اطراف الشبهة من نفسه فهل له بدّ من الاخذ بمقتضى العلم الاجمالي في الاطراف من اجتنابها او تركها جميعا المكابرة في ذلك مما هو من جميع ما ذكرنا هداية الخبير بمواقع الكلام الى تقسيم آخر للمقدمة الى قسمين احدهما ما يتحد مع ذيها وجودا والآخر ما يباينه وما ينبغي ان يكون محل النزاع هو الثاني لا الاول كما قد عرفت تفصيله وبالله التوفيق والهداية **هداية** قد عرفت تحقيق القول في تقسيم المقدمة وما هو ينبغي ان يكون محل الخلاف في تلك الاقسام فليعلم الآن محل الخلاف من الواجب اذا اضيف الى المقدمة فنقول ان الواجب باعتبارات عديدة له اقسام متعددة و المقصود في المقام احدها فينبغي تنقيح ما مر من الكفائي والتخييري والعيني والموسع والمضيق والمحدود وغير المحدود ومثلها بل اللازم في المقام هو بيان ما له دخل في تحقيق المسألة التي نحن بصددها او ما يرتبط بها او يتجه من العبارة والتنبيه على ما يكثر الفائدة من جملة التقسيمات للواجب تقسيمه الى المطلق والمشروط فالاول على ما عرفه بعض عميد الدين في شرح التهذيب هو ما لا يتوقف وجوبه على امر زائد على الامور المعتبرة في التكليف من العقل والبلوغ والعلم والقدرة والشرط ما كان وجوبه موقوفا على امر آخر وعن الفاضل التفتازاني والمحقق الشريف انه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمشروط بما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وزاد بعضهم قيد الحيثية في الحدين ومآل الحد الاول المطلق والمشروط على ملاحظة مطلق التقييد لا الاطلاق سواء كان التقييد من المقدمات الوجودية او لا فالواجب بالنظر الى ملاحظة الامور التي لا دخل لها في تحقق الواجب مطلق فان الصلاة بالنسبة الى طيران الغراب بالنظر الى التسمية مطلق ومآل الحد الثاني على ملاحظة الاطلاق والتقييد بالنسبة الى ما له دخل في وجود الواجب فيحقق الواسطة على التعريف الثاني بين القسمين فان الصلاة بالنسبة الى النظر الى التسمية لا تعد من الواجب المطلق ولا من المشروط ومن لوازم الاول امتناع اجتماع صفتي الاطلاق والتقييد في الواجب لان المأخوذ في الحد عدم التوقف على شيء بعد الامور الاربعة مما ذكر سالبة كلية وهي تناقض الموجبة الجزئية وهو التوقف في مورد خاص ومن لوازم الثاني امكان اجتماعهما في الواجب بين المقدمات الوجودية التي لا مدخل لها في الوجوب بوجه لانتزاع صفة الاطلاق على تحديدهم عن الواجب ولا يضر في ذلك توقف وجوده على شيء آخر الذي هو يوجب انتزاع صفة التقييد منه اذ لا تناقض بين الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية ومن هنا يمكن ان يبنى في التحديد الاول بانه لو لم يتم منهم اطلاق الواجب المطلق بالنسبة الى غير الامور التي لها مدخل في وجود الواجب فان ذلك غير معهود منهم كما لا يخفى الا ان ذلك مدفوع بانه لم يثبت في ذلك العموم اصطلاح جديد بل المراد بالمطلق والمقيد هو المراد بهما في غير المقام فان لفظ الواجب مثل لفظ الرجل فكما ان اطلاقه لا يلاحظ بالنسبة الى شيء دون آخر بل المطلق منه ما هو مطلق كلي فكذلك لفظ الواجب المطلق منه ما هو كلي مطلق اما التقييد بالامور الاربعة فبملاحظة مقر وغيره التقييد بالنسبة اليها فانما لا يضر في اطلاق المطلق على الواجب بل قد يقال بعضا منها مما لا يمكن توجيه الخطاب معه الى المكلف فلا مفر من التقييد المذكور فظهر ان الاقرب هو ما عرفه السيد لكونه ملائما لما هو المعهود منه في غير المقام وذلك لظهوره مضافا الى انه يرد على التحديد الثاني للمطلق والمشروط انتقاضهما معا منعا احدهما وجمعا الآخر بدخول الحج المشروط وجوبه بالاستطاعة الشرعية في تعريف المطلق اذ ليس مقدمة الوجود لامكان وجود الحج بدون ما هو وجوبه مشروط به وخروجه عن تعريف المشروط وقد يذب عن ذلك بان المراد هو ما يتوقف عليه وجود الواجب من حيث انه واجب فان تحققه بعنوان الوجوب يتوقف على الاستطاعة الشرعية فان الوصف العنواني بذات الفعل هو الواجب فلا بد ان يكون تحققهما بهذا العنوان موقوفا على المقدمات المفروضة وذلك تكلف في الغاية فان الظاهر هو تقسيم الواجب بالنسبة الى المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب لا مدخل للعنوان فيلزم على تقدير ان يكون المراد بالحد في الواجب المشروط هو ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وجوبه بعد انه تكلف بان المراد بلفظ الوجود الواقع في الحدين لعله احد كما هو الظاهر فلا يرجع الى محصل الى ذلك يرجع ما افاده المحقق الشيخ في الحد من عدم تقوله وان كان في العادة او في نظر الامر فلا يمكن توجيهه بما مر من وجود المقدمة الشرعية للمقدمة العقلية لا ينافيه استحباب الحج بدون الاستطاعة لعدم وجود ما هو حجة الاسلام في الواقع موقوف على الاستطاعة الشرعية كما قررنا ومن ذلك القبيل اشتراط وجوب العبادات بالبلوغ على تقدير القول بشرعية عبادات الصبي فتدبر ثم ان الحيثية التي زادها بعضهم في الحدين فالظاهر انه اراد بذلك بيان ان الاطلاق والتقييد في الواجب من الامور الاضافية التي تختلف باختلاف الاطراف للاضافة كما في التوقيت فانهما تقاس بالنسبة الى ما هو تحتهما وان كان ما يقاس الى شيء آخر تحتها الى غير ذلك من الاعراض الاضافية وكانه رجال ذلك دفع ما قد نبهنا عليه مما هو لازم حد المشهور من اجتماع الوصفين في شيء واحد مع ذلك فلا

وجه ذكرها في الحد لان الغالب في القيود التي تذكر في الحدود من الحيثيات انما هو تعلقها بالفعل المذكور فيها وجه بعيد
الفعل بها وليس يصح تعلق الحيثية المذكورة على الفعل المذكور في الحد هو قوله يتوقف كان التوقف غير متحيث بتلك الحيثية
اذ لا يعقل في التوقف التعلق فذكر القيود في الحد من الحيثيات هو صدق الحد بتمامه على فرد صادق عليه حد آخر ولتلك
تميز عنه لئلا ينتقض هذا القبيل نعم الحيثية المذكورة ثمرة في صدق ماهية الحد ومفهومه على افراده ومصاديقها لما عرفت من
ان الاطلاق والتقييد من الامور الاضافية فالوجه في ذكرها بعد تمام ماهية الحد وتميزها عما عداها عند ارادة تشخيص
الاطلاق والتقييد بالنسبة الى مقدمة مخصوصة فان نحو مثل الصلاة من حيث انها لا يتوقف وجوبها على الطهارة التي يتوقف وجودها
عليها من الواجبات المطلقة ومن حيث انها يتوقف وجوبها على كذا من الواجبات المقيدة وعرف بعض الاجلة الواجب المطلق بعد
ما ذكر تعريفه بالسبيل المذكور على اختلاف تعبيراته بما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على امر غيرها مثل شرائط يتوقف عليه غيرها منها لا
العامة وحصول الحج بعد الاستطاعة ولم يتوقف كالمعرفة ثم قال ويقابله المشروط وهو ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول
امر غيرها مثل النسبة بين كل من المطلقين مع مشروطه تباين وبين كل منهما وكل من الآخرين عموم من وجه بين تباين في
تمامها فيما علقه على المقام فالنسبة بين المطلقين عموم من وجه لاجتماعهما في المعرفة في واجد الشرط وافتراق الاول عن ان
في الحج بعد الاستطاعة وافتراق الثاني عن الاول في المعرفة قبل البلوغ وكذا النسبة بين المشروطين فانه يصدق الاول بدون
الثاني في الحج بعد الاستطاعة ويصدق الثاني بدون الاول في المعرفة قبل البلوغ ويتصادقان في الحج قبل الاستطاعة وكذا
النسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمشروط بالثاني لتصادقهما في المعرفة قبل استكمال الشرائط وصدق الاول بدون الثاني في
المعرفة بعد الشرائط وصدق الثاني بدون الاول في الحج قبل الاستطاعة وكذا النسبة بين المطلق بالمعنى الثاني والمشروط بالمعنى الاول
لتصادقهما في الحج بعد الاستطاعة وصدق الاول بدون الثاني في المعرفة بعد الشرائط وصدق الثاني بدون الاول في الحج قبل
الاستطاعة انتهى وفيه نظر اما اولا فلان حال الحد بالحد المذكور هو ملاحظة ان الحج بعد الاستطاعة انما يعد ان يكون واجبا باعتبار وقوع
شرعا لان صيغ الاطلاق والتقييد انما يعتبران في الواجب بالنسبة الى ما يتنجز تعلقه على المكلف بعد حصول الشرط فالواجب
على المكلف فيجب ان يكون مطلقا الا انه زعم في غير محله لان الملحوظ في الاطلاق والتقييد هو الاوامر الواردة في اصل الشرع
فما الذي يحمله على جعل المعرفة قبل البلوغ من الواجب المطلق مع انه لا تعلق لها على المكلف من حيث ان الخطاب بها مشروط بالبلوغ
صح اطلاق الواجب عليها بتلك الملاحظة وبالجملة فالظاهر ان ما ذكره مما لا وجه له فلا فرق بين الحدين الا ان المعتبر في تحديده
هو اعتبار التوقف وعدمه بعد الامور العامة والمعتبر فيما ذكره مطلق الامور فيكون الثاني اعم مطلقا مما ذكرناه لعين ما بعد ملاحظة
ان الاطلاق في الواجب انما هو بواسطة ملاحظة وقوعه في اصل الشرع من دون ملاحظة خصوصيات التكاليف المتعلقة باحاد
المكلفين ومن ذلك يطلع على فساد ما ذكره في نسبة القسمين كما لا يخفى والاسد الاحصر ان يقال ان الاطلاق والتقييد ان جعلا
من الامور الاضافية فينبغي ان يقال ان الواجب بالنسبة الى كل شيء بلا ملاحظة معه اما ان يكون وجوبه موقوفا عليه او لا
فعلى الاول هو واجب مشروط وعلى الثاني هو واجب مطلق وان لم يجعلهما من الامور الاضافية فينبغي ان يقال ان الواجب المطلق
ما لا يتوقف وجوبه على شيء والمشروط ما كان وجوبه موقوفا على شيء الا ان ذلك يوجب ان لا يكون للواجب المطلق مصداق اذ لا
اقل من الاشتراط بالامور العامة ولا ضير في ذلك بعد ما عرفت من ان المدار انما هو الملحوظ من لفظ الاطلاق والتقييد عند علمائنا
وعدم ثبوت مصطلح جديد لهم في المقام كان لا بد فالاقرب هو ما عرفناه كما نبهنا عليه اذ قد عرفت ان محل النزاع
المذكور يعم مقدمة كلا القبيلين من الواجب ويخص مقدمة الواجب المطلق الذي صرح غير واحد منهم بوقوف
مقدمة الواجب المشروط البتة حيث جعلوا ذلك عنوان بعضهم الاطلاق في عنوان النزاع وزاد بذلك التعرض على من لم
فيه بل صرح بعضهم بان جوز المقدمة عرض على من لم يقيد العنوان بذلك وعند عنهم شبهة التي مآل النزاع ان كان في
الواجب المطلق الا ان لفظ الواجب حقيقة فيه فلا حاجة الى التقييد لخروج الواجب المشروط عن العنوان بواسطة لفظ الواجب
المحمول على الحقيقة وفرع على ذلك عدم الحاجة الى ما احدث بعضهم في العنوان من قيد المقدمة لان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير
المقدورة مشروط فلا نزاع في مقدمات الواجب المشروط كما ستكشف عما من اثبات الحقيقة المعلومة في لفظ الواجب فلا حاجة الى
التقييد المذكور للخروج في المقام القائلين باختصاص النزاع بمقدمات الواجب المطلق ان حالوا بذلك اخراج الواجب
المشروط بالنسبة الى مقدماته الوجوبية مع عموم النزاع بالنسبة الى مقدماته الوجودية فهو كلام سديد لا محيص عنه الا ان

بحيث يصح في المقدمة لا في الواجب لقد بنينا هنا على خروج المقدمات الوجوبية فيما مر المتراءى منهم تخصيص الواجب كما يظهر مما
قدمنا من اخذ بعضهم من قيد الاطلاق في العنوان فان الظاهر ان مقدمة الشرط لا نزاع فيها سواء كانت وجودية او وجوبية
ويظهر ذلك في الغاية بملاحظة كلام المعترض و يتضح بذلك الوضوح لنا ملاحظة ما اوردنا عنه من اعمال الاصالة الحقيقية في لفظ
الواجب كما انك تشاهد في المقام ملاحظة جميع عنواناتهم فانا لنا من قولنا مقدمة الواجب ما الابهام الواجب لا بد هو ما
يتوقف عليه الوجود فان المقدمة الوجوبية يتوقف عليها الوجوب لا الوجود وبعد ذلك وجه قيد الاطلاق اذ لا ينحصر النزاع
على تقدير في مقدمات وجود الواجب المطلق بالجملة فلو انهم قالوا اخراج المقدمة الوجوبية لم يكن محتاجا الى هذا التكلف
كما هو ظاهر مع ان ذلك الحمل يسهل بما عرفت ما صنعنا فيما مر وان زاد ذلك بتعبيرنا الواجب الذي يقع النزاع في وجوب مقدماته يكون
الكلام في مقدمات الواجب المشروط خارجا عما هو مقصد البناء كما يظهر ذلك من ملاحظة كلماتهم في تعليلاتهم ذلك بان
وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها لا يعقل وجوبها الى غير ذلك مما هو صريح فيما ذكرنا فهو تخصيص من دون ما يقتضيه بل
اذ كما عرفت محصل النزاع يرجع الى ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب شيء وبين وجوب مقدماته ولا يفرق في ذلك الحال
على تقدير ان يكون الطلب المتعلق به على نحو الاطلاق او مقيدا به على نحو الاشتراط فكلما ثبت الوجوب على اي نحو كان يمكن
النزاع في وجوب مقدماته المتصف بذلك الوجوب لمقدمة المشروط ثبات الوجوب المطلق لها فكما ان وجوب نفس الواجب مشروط
بالمقدمة الوجوبية كذا وجوب مقدمته بمعنى تنجزه وفعليته على وجه يمكن للمكلف به من فعله مشروط بذلك الشرط وما ذكر من
التعليل انما ينفي الوجوب الزائد على الوجوب الثابت لنفس الواجب لا وجوبا على نحو ذلك الوجوب مطلقا فمطلقا وان مقيدا
فمقيدا فالسعي للحج داخل في حريم الخلاف كالطهارة للصلوة مع ان الاول مشروط والثاني مطلق ولا عموم النزاع للمقدمات
الوجوبية للواجب سواء كان مشروطا او مطلقا لم يكن وجه لتحرير المسألة عن اصل اذ قد عرفت ان جميع الواجبات مشروطة
بالامور العامة التي هي شرايط التكليف الا ان يكون النزاع في المقدمات بعد حصول شرائط الوجوب فيكون النزاع في وجوب
السعي بعد حصول الاستطاعة كما زعمه بعض الاجلة ولعمري ان ذلك تقييد بارد و ترويج كاسد لا يقتضيه دليل ولا يساعده
اعتبار و من هنا تعرف الوجه عند تقييد العنوان في كلام جماعة العقد ما في تحرير المسألة بقيد الاطلاق لان ذلك على
ما عرفت مخل و من هنا يظهر فساد ما اورده المعتمد على العلامة لتقييده ان الواجب حقيقة في الواجب المطلق فلا حاجة الى التقييد
لان ذلك بعد ما استعرفت ان نفس التعليل المذكور في كلامه مما يبنى على اختصاص النزاع كما عرفت بالواجب المطلق مع ان كلماتهم
عند التأمل الا ان يكون مراد المعتمد هو ما ذكرنا من ان المقصود بالقيد المذكور اخراج المقدمة الوجوبية عن حريم الخلاف فيتوجه
على ذلك التعقيد بان التعليل المذكور في كلامه مما لا مساس له بما نحن فيه كما هو ظاهر مضافا الى ان التأويل المذكور مما لا تعقل
عند الحاجة الى التقييد بالمقدمة فان ذلك ان امكن تطبيقه على التأويل المذكور كان يقال ان المقصود من ذلك اخراج نفس
المقدمة لا ذات المقدمة الموصوف بعدما المقدمة ان الواجب مشروط بالنسبة الى المقدمة الا انه كلام عار عن التحصيل لا يعقل
وجوب المقدمة فالمقصود من ذلك الاخراج المقدمة الغير المقدورة من حيث ان الواجب قبل القدرة واجب مشروط ولا نزاع في
مقدمات الواجب المشروط لا ان الواجب الماخوذ في العنوان واجب مطلق بمقتضى اصالة الحقيقة كما هو ظاهر كلامه ثم يرد عليه ما اوردنا
عليهم من انه لا قاضي للتخصيص المذكور في كلامهم بعد عموم الدليل وشموله مع ان جماعة من القدماء الذين كان بناؤهم على الاعراض عن
المذكور رواه عنه الرعن ذلك نعم كلام المعتمد موجه عند الشمول القائلين باختصاص النزاع وكانه منهم فيتجه على ما
وينبغي ان تعلم في المقام ان المقدمة الغير المقدورة على تقدير عموم النزاع لا ينبغي اخراجها عن النزاع لان القدرة شرط الوجوب
لا المقدمة الغير المقدورة فان المقدمة ليست لا ذات المقدمة والواجب المشروط بالقدرة واجب مطلق بالنسبة الى ذات المقدمة
غاية ما في الباب ان عدم القدرة المتعلقة بها بواسطة عدم الاقتدار عليها فذلك يقتضي ان لا يكون متصفة بالوجوب
على نحو اتصاف ذيها بالوجوب الشرطي فتدبر في المقام كي لا يشتبه عليك حقيقة المرام فانه من مزال الاقدام وهذا اخر
ما هو المقصود من هذا الكلام بعون الله الملك العلام **هداية** قد عرفت في كلام شيخنا البهائي ان لفظ الواجب حقيقة
في المطلق مجاز في المشروط ويظهر منه ايضا ان العلامة فيه الثاني وعلى الاول والتحقيق ان ذلك مبني على كون
التقييد مجازا وحقيقة فعلى الاول فالواجب المشروط مجاز تقييدي لا مدخل للاول والثاني فيه لان المراد في صدق
المشتق على جهة الحقيقة هو وقت التلبس في الحال والوجوب في الواجب المشروط حالي الا ان الواجب شيء مخصوص بتقدير حاصل

تحقيق في ان ... التعليق

فائدة ... الوجوب

اللهم من

وذلك لا يوجب الا تصف المورد بالوجوب في الحال وعلى الثاني كما هو الحق فهو حقيقة كما هو في سائر المطلقات نعم عند تجرده
عن القيود يحمل على انه مورد متصف بالوجوب على جميع التقادير كما في غيره من المطلقات ايضا ولا اشكال في ذلك هل هيئة الامر
في الطلب على وجه الاطلاق ومجاز في الطلب المشروط او بالعكس او مشترك بينهما لفظا او معنى وعلى الاخير فعند الاطلاق
يحمل على الاطلاق او يتوقف على الاول يحمل ذلك بواسطة الانصراف او بواسطة عدم البيان وجوه لا اشكال في فساد الاولين
ولا سيما الثاني منهما انه لم يجوز عاقل ولا خلاف فيه بعض ويدل على فساد الاول انه لو كان الامر موضوعا للطلب لا على وجه التقييد
يلزم ان يكون جميع الاوامر مجازات لا اقل من شرائطها بالامور العامة فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له من الطلب المطلق
على ان غيره معقول قطعا انه لا فرق بين التقييد على وجه الاشتراط او غيره من القيود المتعلقة بالمامور به بحسب القواعد العربية
فهل ترى احدا يقول بان قولنا اضرب زيدا في المسجد وراكبا او ضربا شديدا او بالسوط او نحو ذلك مجاز وقولنا اضرب
زيدا حقيقة وتوضيح المقال وتفصيل هذا الاجمال هو ان يقال ان هيئة الامر موضوعة بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص
لخصوصيات افراد الطلب والارادة الحتمية الالزامية التي يوقعها الامر ويوجدها عندما ينبعث في نفسه داعي وجود الفعل
المطلوب من المامور ولا اختلاف في تلك الافراد من جهة انها الا فيما يرجع الى نفس تعدد ذواتها من تعدد الوجود الخارجي
فانها يجمعها عنوان واحد هو الطلب والارادة نعم الاختلاف انما هو فيما تعلق به الطلب بحسب اختلاف شرائط وجوده من الخارج
المطلوب منه في الجملة فتارة يكون المطلوب منه شيئا عاما كالضرب المطلق على اي نحو وقع وعلى اي وجه تحقق زمانا ومكانا واله
وغيرها وجها الى غير ذلك وتارة يكون المطلوب امرا خاصا على اختلاف مراتب الخصوصية ففي جميع هذه الافراد صيغة الامر وهيئته
مستعملة في الطلب الواقع والارادة الحادثة في نفس الامر ولا يعقل ان يكون افراد الموجود من الطلب مطلقا اذ الاطلاق انما هو
واسطة في التعقل لا في الوجود والالفاظ انما تتصف بالاطلاق والتقييد باعتبار المعنى وبعد ما فرضنا ان المعنى المقصود
بالهيئة هو خصوصيات الطلب وافراده فلا وجه لان يقال ان الهيئة مطلقة او مقيدة بل المطلق والمقيد هو الفعل الذي تعلق
فان معنى اضرب في حد ذاته معنى كلي واللفظ الكاشف عنه مطلق والضرب الواقع في الذات معين فظهر من ذلك ان معنى الهيئة
لا يختلف باختلاف المطلوب وان كان لهذا الاختلاف مدخل في تعدد افراد الطلب كما لا يخفى الا انه لا دخل له فيما نحن بصدده
ولا خفاء ايضا في ان الشرط ايضا من الامور الراجعة الى المطلوب فان الفعل تارة يكون متعلقا للطلب على جميع تقاديره من قيام
وقعود بكر ومجيء زيد وموت خالد ونحو ذلك وتارة يكون متعلقا للطلب على تقدير خاص ولا اختلاف في حقيقة الطلب كما انه
لا اختلاف فيها عند اختلاف متعلق الفعل من الزمان والمكان واذ قد تحقق لك ما عرفت انه لا وجه للقول بكون هيئة
الامر حقيقة في الوجوب المطلق مجازا في المشروط فان ذلك مما لا يرجع الى طائل بل لا ينبغي ان يرتاب في انها موضوعة بالوضع العام والموضوع
له الخاص بل الاعم من الطلب الواقع على الهيئة المطلقة والمقيدة نعم عند عدم القيد بواسطة القاعدة التي قد سبق ذكرها
في المطلقات يحمل الفعل المطلوب على المطلق من دون مدخل لذلك فيما اذا كان الطلب فان اراد القائل بالاشتراك المعنوي ما ذكرنا
فهو حق لا محيص عنه وان اراد بذلك الاشتراك المعنوي بمعنى ان يكون هيئة الامر موضوعة لمفهوم الطلب الشامل للطلب المشروط
والطلب المطلق فذلك مما لا يتعقل اما اولا فلان المعقول عندنا عدم اختلاف الطلب المشروط والطلب المطلق الا باعتبار الاطلاق
والتقييد فلا بد ان يكون الطلب المطلق الذي وقع قسما شاملا له على نحو شمول الهيئة المطلقة التي هي قسم للهيئة المأخوذة بشرط
الاطلاق فيكون الاختلاف اعتباريا ويكون هيئة الامر موضوعة للطلب المقسم المخالف للقسم اعتبارا وذلك مما لا ينبغي ان يلتزم به وكلا
بناء على غيرها واما ثانيا فلان المتبادر من الهيئة هو خصوصيات الطلب والارادة فلا وجه للقول بكونها موضوعة لمفهوم الطلب
وذلك ظاهر بعد نص ما ظهر فمن هنا يظهر فساد القول بالانصراف ايضا اذ لا اطلاق في الهيئة حتى يقع بالانصراف اما اطلاق
الفعل المطلوب فالانصراف فيه الى المطلق غير معقول اذ الانصراف انما يلاحظ فيه بالنسبة الى افراده والمطلق هو عين افراده
فلا ينصرف اليه وذلك ايضا مما لا ينبغي ان يتامل فيه بقي احتمال الاشتراك اللفظي في هيئة الامر بالنسبة الى الطلب المطلق
والطلب المشروط كان يقال ان الواضع تارة لاحظ افراد الطلب المتعلق بالمطلوب المطلق وجعل هيئة الامر لها واخرى لاحظ
افراد الطلب الواقع على الهيئة المقيدة وجعل الهيئة لها ايضا بوضع مستقل وهو ايضا في غاية الضعف فان الظاهر انا لا نجد من
انفسنا فرقا بين استكشافنا معنى الهيئة في المقامين ولو كان ذلك فيهما بوضعين يجب ان يكون الانتقال الى احدهما
من اللفظ مغايرا ولو بنحو من الاعتبار للانتقال الى الاخر وهو ظاهر في الغاية فان قلت ان صيغة الطلب وهيئته مما يختلف

في ان هيئة الامر وضعت للطلب المطلق او المقيد

في مقدمة الواجب

الاطلاق والاشتراط بحيث لا يجمعهما عنوان واحد في الملاحظة لا مفهوم الطلب الشامل لهما فيكون المطلوب المطلق والمشروط نوعين
من مطلق الطلب حيث قد يظهر ذلك في الهيئة لتبين عموم موضوعها لمفهوم الطلب في الواقع باعتبار هو ان يكون الاله في ملاحظة انواع
خصوصيات افراد الطلب في كل من النوعين هو ذلك النوع ولا يلزم ذلك الاشتراك اللفظي كما ان من مثلا موضوع عنده لخصوصيات
التبيين وتارة لافراد التبعيض فالهيئة الامرية موضوعة للقبيلتين بوضعين قلت اما اولا فلا نسلم ان الطلب يختلف
بحسب اصل الهيئة في المقامين والوجه في هذا المنع يظهر عند ملاحظة نظير لما في الجمل الاخبارية فان حقيقة النسبة
في القضية الحملية والقضية الشرطية ليست مختلفة على وجه يكون احدهما نوعا من العلم والآخر نوعا آخر وكيف لا مع
ان مرجع القضية الشرطية الى القضية الحملية لصرفها اما الى ما يراه البعض من ان المطلوب فيها هو الحكم بالملازمة وان المقدم
ملزوم للتالي وان كان قد ينافي ذلك ان المقصود بالاخبار في المثال ليس الاخبار عن الملازمة فانها ملحوظة تبعا مرآة
يكون من موارد الحكم واما الى ما زعمه النحاة من ان المقصود فيها هو التصديق بثبوت المحمول للموضوع في التالي على تقدير
المقدم وبيان ذلك ان الخبر عن ثبوت شيء لشيء قد يكون في صدد الاخبار عن ثبوت المحمول للموضوع على جميع التقادير المتصورة له
الموضوع من توافق له مربوطة به قد يكون مقصود الاخبار عنه لكن على تقدير خاص كطلوع الشمس للحكم بوجود النهار فحينئذ لا يراد
لامناص من التعبير بالقضية الحملية فانها تفيد ثبوت المحمول للموضوع على اي تقدير فرض وعلى الثاني فلابد من ايراده على وجه الاشتراط
وذلك العرض فيهما وعليك بملاحظة ذلك في المقام ايضا فالقول باختلاف حقيقة الطلب في الطلب المطلق والمشروط لا يتم
ولا مبين بل الوجدان الخالي عن شوائب الوهم قاض بعدم الاختلاف النوعي فيهما واما ثانيا فعلى تقدير التسليم فلا نم انه
يمنع عن الاشتراك المعنوي على وجه قلنا به اذ الآلة في الملاحظة قد يمكن ان يكون اعم من النوعين فيكون كل واحد من خصوصيات
الافراد موضوعا له بوضع واحد كما صرح بذلك مدعو الغلبة على خلافه بان الغالب هو ان المراد بالمعنى هو لفظ المشترك العربي
على تقدير تسليمهما ثم لا دليل على اعتبارها فانه مبني على اعتبار الظن المطلق في تشخيص الاوضاع وقد منعنا ذلك في محله
وان بالغ فيه جماعة كثيرة فظهر انه لا وجه للقول المذكور في وجه ان هذا القول مما قد نسب الى السيد الحكم بالاشتراك في امثال المقام
والافكار الى السيد الذي بعده والثاني مما لا دليل فيه على هذه الحكاية فان السيد الذي بعده فصل هل الامر بالشيء امر بما لا يتم
الا به علم ان كل من تكلم في هذا الباب اطلق القول بان الامر بالشيء هو بعينه امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به والصحيح انه ينقسم الى قسمين فقسم
ان كان الذي لا يتم ذلك الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب فانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم
يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به الذي يدل على صحة ما ذكرناه ان ظاهر الامر يقتضي ما تناوله لفظه وليس يجوز ان يفهم منه وجوب
غيره مما لا يتناوله اللفظ الا بدليل غير ظاهره لا انه اذا قيل صل فالامر يتناول الصلاة والوضوء الذي ليس بصلاة انما يعلم وجوبه
بغير الظاهر ومما يوضح ذلك ان الامر في الشريعة قد ورد على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون ايجاب مقدماته نحو الزكاة والحج فانه لا يجب
علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة بل متى اتفق لنا النصاب وحال عليه الحول وجبت الزكاة وكذا في الزاد
والراحلة والصورة الاخرى يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو نفسه وهو الوضوء للصلاة وما جرى مجراها فاذا انقسم الامر في الشريعة
الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا فاذا قيل مطلق الامر يقتضي تحصيل مقدماته فاما ما كان مشروطا منه بصفة كالزكاة
والحج فلا يجب ذلك فيه قلنا هذه دعوى ما الفرق بينكم وبين من عكسها فقال ان مطلق الامر يقتضي ايجابه دون غيره فاذا علمنا
بوجوب المقدمات كالوضوء في الصلاة علمنا بدليل خارج عن الظاهر والصحيح ان الظاهر محتمل للامرين احتمالا واحدا انما يعلم كل واحد
منهما بدليل فاذا تعلقوا بالسبب لان ايجاب المسبب يقتضي ايجاب السبب لا محالة قلنا هو كذلك والفرق بين الامرين انه يصح ان يوجب
علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب لانه لابد من وجود السبب مع وجود المسبب ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمات
الافعال لانه لا يجوز ان يكلفنا الصلاة بشرط ان يكون تكلفنا الطهارة كما جرى ذلك في الزكاة والحج فبان الفرق بين الامرين
انتهى ما افاده السيد المرتضى عليه الرحمة ولا يخفى ان كلام السيد صريح في ان المقدمات السببية مما يحتمل الوجوب وعدم الوجوب
وتشخيص ذلك موقوف على الدليل الخارج عن مقتضى الامر واما الوجه فيه هذا التوقف فلا يظهر من كلامه شيء فيحتمل ان يكون
نحو ذلك هو ما نسبه في حواشي المعالم الى السيد حيث ذهب الى اشتراك الامر بين المطلق والمشروط فحينئذ يكون ورود الامر دليلا على الحكم
بوجوب مقدماته اذ واجبه ان المقدمات الغير السببية يحتمل ان يكون واجبا مشروطا والمقدمات الوجوبية لا يقبل الوجوب
كما عرفت فعلى ذلك لا مانع من ان يكون الامر بالشيء امرا بما لا يتم الا به لاحتمال ان يكون الواجب مشروطا بوجوب المقدمة

انه قد علم اشتراط الوجوب بالمقدمة السببية لامتناع تحصيل الحاصل قلنا بوجوبه بعدها لمانع من ذلك فيكون كلام السيد راجعا
الى ان الواجب لا يمكن ان يكون بالنسبة الى مقدمة السببية واجبا مشروطا ويمكن ان يكون بالنسبة الى غيرها مطلقا ومشروطا وحيث
انه لا يعلم الاشتراط والاطلاق فلا يصح الحكم بالوجوب اذ لعله يكون الواجب مشروطا ولا يجب تحصيل المقدمة الوجوبية وانت خبير بان
السابق من كلام السيد ان الامر مقتض لوجوب المقدمة في الامر حيث انه يقتضي ما تناوله فالظاهر انه حكم بعدم الوجوب بعد المقتضي له
لا لوجود المانع وان كان قد يوهم ذلك الفرق الذي ابداه بين السبب وغيره حيث انه اكتفى بمجرد ارتفاع المانع والحكم بامتناع الاشتراط فيه فالوقف في
وجوب غير السبب انما هو بواسطة عدم الدليل على الوجوب ولا مدخل للاشتراك اللفظي في كلامه بل الظاهر منه عدم وجود الدليل في غير السبب دون
غيره من جهة الملازمة الواقعية الموجودة بين السبب والفعل الواجب فيحتمل ان يكون الامر به دالا على الامر بها دلالة التزامية مع
عدم احتمال وجود المانع في السبب لامتناع اشتراطه ووجود الشيء بوجوده وحيث ان هذه الملازمة منتفية بين الفعل وبين المقدمات لم يجعل
الفعل من مجرد الامر به امرا بها مع احتمال وجود المانع وعلى هذا فالمشهور من نسبة التفصيل في نفس المسألة الى السيد لعله محل نظر بناء
على ما حرر النزاع في الملازمة العقلية لا بعد في قول السيد فيها بالتفصيل الا ان الظاهر من تحريره ان النزاع في الدلالة اللفظية فلا ينطبق عليها
على ظاهره كما لا يخفى واما على الوجه الذي ابداه البعض في المقام فانتساب التفصيل انما هو مبني على ان يكون المنع الصغروي تفصيلا وهو بعيد
جدا وبالجملة فكلام السيد كما ترى خال عن الاشتراك اللفظي فلابد من ان يتفقد ذلك من كلامه لعلهم تنبهوا لذلك من موضع
اخر فيحتمل قريبا ان يكون مراد السيد الحكم بالوقف فيما اذا ثبت الاشتراط في الجملة ولكن لا يعلم ان الشرط من شرائط الوجوب او شرائط
الوجود فان القائل بالاشتراك المعنوي ايضا لابد من ان يتوقف في هذا المقام كما اذا شك في ان الاقامة من شرائط وجود الصوم ليجب عليه
الصوم مضيقا كقضاء رمضان قبل دخول السنة اللاحقة او من شرائط الوجوب فعلى الاول يجب تحصيله على الثاني لا يجب نعم اذا قام
عليه دليل لفهم مورد الاخذ بالاطلاق عند الشك في التقييد لدوران الامر بين ان يكون القيد راجعا الى الامر او الى المأمور به
ولا مزية لاحدهما على الاخر فلابد من التوقف بناء على مذهب المشهور ايضا ويرشد الى هذا الاحتمال ما اورده السيد في الشافي في نقض
استدلال المعتزلة على ان نصب الامام واجب على الرعية من ان اقامة الحد واجب على الامام لتوجه الامر اليه على وجوب فانهما
الى الامام ولا يمكن التوصل الى ذلك الا بنصب الامام اما من الله او الرسول والمفروض انتفاؤه فلابد من نصبنا الامام لان ما لا
يتم الا به واجب فيكون مقدمة لا يتم الامر الا به فان وجوب نصب الامام مثل وجوب الاقامة للصوم فكما يحتمل ان يكون الاقامة واجبة فكذلك يحتمل ان يكون نصب
الامام ايضا واجبا لاحتمال اطلاق الامر ويحتمل ان لا يكون واجبا لاحتمال اطلاق المادة وتقييد الهيئة على ما ستعرف في المراد
من تقييد الهيئة الا فعلى ما ذكرنا سابقا لا وجه للقول بتقييد الهيئة اذ لا يتصور في مفاد الهيئة اطلاق كما عرفت وبالجملة فيما اذا
دار الامر بين المتباينين لا يصح التمسك بالاطلاق لعدم الترجيح من دون ما يقضي بذلك فان قلت ان تقييد الهيئة يستلزم
تقييد المادة من دون عكس فتقييد المادة اولى لقلة التقييد على تقدير تسليم ذلك نتم بناء على ما احتملنا من رجوع المقدمة الشرعية
الى المقدمة العقلية واما على المشهور فلا وجه لذلك وسيجيء ما يعين توضيح هذا المقال ان شاء الله وهذا **هداية** اذا
ثبت وجوب شيء وشك في كونه مشروطا او مطلقا بملاحظة امر من الامور المحتملة لذلك فهل الاصل الاطلاق او الاشتراط وفيما اذا
كان الوجوب ثابتا باللفظ فالاول وفيما كان من الوجوب الراجع الى غير اللفظ فلابد من التعلق بما يقتضيه الاصول العملية في مواردها
وجوه فيها الاخير كما ستعرف وجهه توضيح المقال في موردين الاول فيما اذا كان الدليل لفظيا فنقول اذا تعلق الامر بشيء
فهنا لك وجوه احدها ان يكون الامر غير معلق على صفة مع اطلاق الفعل المأمور به كان يكون الامر مطلقا مادة وهيئة نحو قولنا
اكرم جارك فانه ليس في المقام ما يحتمل رجوعه بحسب القواعد العربية الى الهيئة ليكون قيدا للامر بحسب ما هو الظاهر وان كان راجعا في
تقييد المادة كما عرفت الا انه لا يحتمل ولو الى المادة فيصدق الشك في قيد سواء كان قيدا للوجوب او للفعل يجب التمسك بالاطلاق في
دفع الشك كما هو الشأن في الاخذ بالاطلاق عند احتمال التقييد فيما اذا كان المطلق في مورد البيان حذرا من الاغراء بالجهل
القبيح فيحكم العقل بملاحظة ذلك بوجوب اكرام الرجل سواء طار الغراب وجرى الميزاب وامطرت السماء ام لا فانه لو كان الواجب هو
وجوب اكرامه عند حدوث حادثة خاصة كان على المتكلم الحكيم ان يراد لفظ يكون وافيا بتمام مقصوده لان التكلم بما لا يفيد الا بعضا
من ذلك ظلم في الغاية فيجب على المكلف تحصيل المقدمات الوجودية للاكرام وتحصيل المأمور به من دون حالة منتظرة من الامور
المحتملة اشتراطه بها هذا على مذاق المشهور القائلين بالاشتراك المعنوي واما على ما هو المنسوب الى السيد من الاشتراك اللفظي فيكون
اللفظ مجملا لاحتمال ارادة وجوب الاكرام على تقدير خاص من تقادير الفعل المأمور به عند البيان لا يقضي بتعيين المطلق فان

فاذا القرينة المعينة انتفت يصير اللفظ مجملا بلا خفاء في ذلك من غير فرق بين اشتراك اللفظ بين معنيين لا ربط بينهما واء الاطلاق
والتقييد كما في لفظ العين بالنسبة الى الذهب والفضة وبين اشتراكه بين معنيين احدهما اعم من الاخر كما في لفظ الامكان فان انتفاء
قرينة الخاص لا يوجب تعيين ارادة العام فان هذه الملاحظة في عرض الخاص فسقط ما قد ينسب الى الوهم من ان الاشتراك اللفظي بين
الاطلاق والتقييد كما في هيئة الامر يقتضي الاجمال وثانيهما ان يكون الهيئة خالية عما يحتمل رجوع القيد اليها بحسب القواعد العربية
لكن المطلوب فعل مقيد بقيد خاص كما اذا امر المولى باتيان فعل خاص في مكان خاص كالصلوة في المسجد او الطواف بالبيت فيجب على
المخاطب بخطاب الحج السعي لتحصيل الطواف المامور به عند الشك في قيدية القيود الغير المستفادة من اللفظ فالحكم ما عرفت في الوجه
الاول ومن ذلك ما اذا شك في اشتراط الوجوب بالقيد المذكور ايضا فان الاصل في المقام هو الاطلاق ايضا والتحقيق في ذلك ان
وجوه مصالح الفعل بناء على ما هو التحقيق عندنا من اختلاف الحسن والقبح في الافعال لاختلاف الوجوه والاعتبارات مختلفة فتارة
يكون الفعل مع قطع النظر عن التكليف به حسنا مقتضيا للامر به او قبيحا موجبا للنهي عنه وتارة يكون الفعل على وجه لو
امر به في نفسه المكلف مثلا الامر المولى صار حسنا وحيث انه لا يعقل الامر بالفعل ولا على ذلك الوجه فلا بد في ايصال المكلف الى
المصلحة المكنونة في الفعل على الوجه المذكور من الامر بالفعل ولا بتحصيل الموضوع الفعل الحسن ثم تنبيه المكلف بان ياتي بالفعل
المذكور على وجه الامتثال وتارة يكون الفعل حسنا على تقدير عدم الالزام به فيختلف حكمه بحسب اختلاف مراتب عدم الالزام
قد يكون الفعل المقيد بقيد ذا مصلحة ملزمة على وجه يكون متعلقا للتكليف كالاول وقد يكون ذا مصلحة لكن على تقدير
وقوع القيد لا على وجه التكليف ففي كل من هذه الصور ينبغي للحكيم ان يعبر عن المقصود بما يكون [illegible] المقصود فيستكشف
من اختلاف التعبير بعد ما عقلنا اختلاف المعاني ان مقصود المولى هو ما يمكن ان يكون مفادا له بحسب القواعد الثابتة
في اللغة واذ قد عرفت ذلك فنقول ان الامر اذا كان مشروطا بشرط كما اذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه وان دخلت الدار فافعل كذا
او ان استطعت فحج مثلا فيستفاد منه وجوب الفعل المتعقب بالشرط المذكور وحيث ان الدال عليه هو حرف الشرط المستفاد منه في العرف
واللغة العلاقة اللزومية بين وجود الشرط والمشروط وبين عدمهما فنقول ان الواجب هو ذلك الفعل عند حصول الشرط فلا يجب
عند عدمه بمقتضى اللفظ فيكشف ذلك عن وجود المصلحة في الفعل المقيد بالقيد المذكور لكن على وجه كان وجوده غير متعلق للتكليف
عن [illegible] القيد المذكور لا على هذا الوجه كان يقول صل في المسجد فيستكشف عن ذلك وجود المصلحة في الفعل المقيد بقيد ذكر
مطلقا بمعنى ان عدم التكليف بالامر خليته في اتيان الفعل حسنا فيكون من المقدمات الوجودية ويجب تحصيلها عند ارادة امتثال
التكليف بها فالامر بذلك يكشف عن مقصود في جميع هذه المراتب بلفظ قابل لذلك المطلب في ذلك المقام فيما نحن بصدده نقول
ان تقييد المامور به ثابت وتقييد الامر ليس ثابتا والاصل عدمه ولا يثبت ذلك فلنا من ان تقييد الامر يرجع الى المامور به فان
بالاصل المذكور هو ما عرفت من ان التقييد ثابت على الوجه الذي لا يستفاد منه الا وجوب عند عدم القيد كما في الجمل الشرطية
او فيما يقوم مقامها في الافادة المذكورة بل المستفاد منه عدم الاطلاق فيظهر المراد باصالة الاطلاق في المقام وثالثها عكس الثاني
كان يكون الهيئة مقيدة دون المادة ومرجعها على ما عرفت الى تقييد المادة بقيد لا يجب ان يكون للعبد مورد للتكليف
فالواجب المشروط بالنسبة الى القيد من الوجوب الواجب المتعبد في طرفي الخلاف فان المصلحة في الاول على وجه يكون القيد
المقيد مورد للتكليف والمصلحة في الثاني على وجه يحتاج احرازها للمكلف ايصالها اليه التكليف لطفا كما ستعرف في
محله واذا شك في اشتراط المادة بشيء اخر على ذلك وعلى وجه اخر فالمرجع هو الاطلاق ورابعها ما اجتمع فيه الاعتباران والحكم فيها
من غير فرق في خاصيتها ان يثبت قيد لكن لا يعلم انه من القيود التي يجب الاتيان بها حتى يكون من قيود الفعل مطلقا ومن القيود التي
لا يجب الاتيان بها حتى يكون من قيود الفعل بوجه خاص وهو عدم وجوده لا على وجه التكليف وفي هذه الصورة ما قلنا باتيانها يحتمل
ان يكون نزاع لسيد كيف كان فقد يظهر من بعض المتاخرين انه لا بد من التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى ما هو مقتضى
الاصول في العمل بل لعله عليه المشهور ايضا اما الاول فالقطع بوقوع التقييد على احد الاطلاقين ولا مرجح لاحدهما فلا مناص من التوقف
واما الثاني فستعرف الوجه فيه في المورد الثاني واما التمسك باصالة الاطلاق في جانب الهيئة لان تقييد المادة معلوم على الوجهين
اذ تقييد الهيئة لا ينفك عن تقييد المادة فينبغي اطلاق الهيئة في محله فقد يجاب عنه بان تقييد المادة
غير معقول بما هو مقيد للهيئة لانه موضوع التكليف في الامر لا بد ان يكون قبل تحقق الامر متحققا واذا فرض تقييده لما
هو شيء فلا يعقل عنه في الوجود لانه يلزم منه ان يكون مقتضى تقييد المادة به في نحو من حيث تمامه ولا يلزم الاتيان به مقتضى كون

من قيود الهيئة فلا يصح اعتبار شيء زائد على المادة والهيئة معا نعم يصح التقييد بالنسبة الى المقدمة الوجودية الواقعية لكن على وجه يكون تلك المقدمة معتبرة في المادة في نظر الآمر لما عرفت من التناقض في تقييد الهيئة بها واضطرار المقدمة المعتبرة في المامور به حكمها من حيث الوجوب مثل نفس المامور به فلا يجب الاتيان بالقيد ما لم يتحقق شرط الوجوب والمفروض ان من القيود المعتبرة في الفعل نفس المقدمة الوجودية فيلزم وجوبها على تقدير وجودها وهو محال نعم ذلك تم بناء على ما احتملنا من رجوع المقدمة الشرعية المأخوذة في المأمور الى المقدمة العقلية المحضة على وجه لا يكون من قيود الفعل المامور به فلا يجب الاتيان بها بما هو متعلق الامر من حيث انها من المقدمة العقلية الواقعية صح التقييد بها فلا يجب عند عدمها كما هو كذلك بالنسبة الى القدرة فانها من شرائط وجوب الفعل المامور به في الواقع هو التمكن منه من شرائط الوجوب ايضا ولكن ذلك خلاف ما يظهر منهم في الموارد كما لا يخفى وكيفما كان ففي هذه الصورة بناء على مذاق القوم لا بد من الاخذ بالاطلاق في جانب الهيئة والحكم بتقييد المادة بوجهين احدهما ان تقييد الهيئة وان كان راجعا الى تقييد المادة كما عرفت الا ان بين الاطلاقين في المادة على الوجهين فرقا اذ على تقدير اطلاق من جهة الهيئة يكون اطلاقا شموليا في شموله لافراده فان وجوب الاكرام على تقدير الاطلاق يشمل جميع تقادير الاكرام من الاموال التي يمكن ان يكون تقديرا للاكرام والاطلاق من غير جهة الامر اطلاق بدلي فان المطلوب غير شامل للفردين في حال واحد والسر في ذلك ما قرر في محله من الفرق بين الاطلاق في الاحوال والاطلاق في الافراد ثم ثانيهما ان تقييد الهيئة ان لم يستلزم تقييد المادة لما عرفت من التحدد والاتحاد مع ذلك فالحكم المادة له فوائد لا امر بين تقييد احدهما يبطل محل الاطلاق في الاخر يقيد مورده والاخر لا يورث شيئا في مورد اطلاقه ولا شك التقييد في ثانيا اولا قلنا في المقام امران احدهما اثبات ان مقتضى ما دار الامر بين هذين التقييدين فالثاني اولى وثانيهما اثبات اما الاول فلا يحتاج الى كثير تبيين حيث كان هو المدار في امثال المقام من الرجوع الى قاعدة العرف واللغة ولا شك ان التقييد ان لم مجازا الا انه خلاف الاصل ولا فرق في لب المعنى بين تقييد الاطلاق وبين ان يعمل ما يعمل التقييد مع التقييد الاثر وان لم يكن تماما مثل رفع محل بيان الذي هو العمدة في الاخذ بالاطلاق واما اثبات ان المقام من هذا القبيل فقد عرفت في محله ان الاخذ بالاطلاق لا بد لا بواسطة [illegible] عن مورد الحاجة فاذا فرضنا ان مطلقا من المطلقات لم يبق له محل بيان فلا يمكن الاخذ باطلاقه فاذا تقييد الهيئة لزم ان لا يكون لاطلاق المادة محل حاجة وبيان لانها لا محالة مقيدة بزمان وجودها لا ينفك عن وجود قيد الهيئة فيبقى لا محل لاطلاقه بخلاف تقييد المادة فان الاخذ باطلاق الهيئة مع ذلك في محله فيمكن الحكم بوجوب الفعل على تقدير وجود القيد وعدمه وبذلك قلنا من رجوع قيد الهيئة الى المادة ايضا لما عرفت من الاختلاف بين جهتي الاطلاق نعم لو ترتب على اطلاق المادة تقيد بوجود القيد الى الهيئة فائدة كان لا يستلزم ذلك التقييد رفع محل بيان كان التوقف في محله ومن توضيح المقام ان الشيء الذي يحتمل ان يكون قيدا للمادة او للهيئة قد يكون وجه اشتراطهما براءة كان يكون حدوثه شرطا فيهما او يكون وجوده مستمرا فيهما وبقاء اخرى اذ يحتمل ان يكون شرطا في المادة هو حدوث الشيء وبعينه يحتمل ان يكون شرطا في الهيئة او يكون ما يحتمل في الهيئة قد يكون وجه اشتراطهما به متعددا كان يكون الشرط في احدهما حدوث ذلك الشيء وفي الاخر بقاؤه ففيهما اذا كان وجه الاشتراط واحدا كان يكون الشرط فيهما هو الحدوث والبقاء فالحكم هو ما عرفت من اولوية تقييد المادة من تقييد الهيئة اذ لا يمكن ترجيح ارتفاع الاطلاقين وان كان في احدهما التقييد كذلك كما فيما اذا شك في ان الصوم الواجب هل وجوبه مشروط بالاقامة او الحاضر او وجوده موقوف على احدهما فان تقييد الصوم لا يوجب تقييد الوجوب سواء كان بحدوث الاقامة او بقائها يوجب تقييده ولو معه على ما عرفت لا يمكن تحقق الصوم بدون الاقامة وفيما اذا كان وجه الاشتراط متعددا كان يكون الشرط ما يحتمل الا في الهيئة هو الحدوث وفي المادة هو البقاء فالحكم في هذه الصورة هو التوقف لان تقييد المادة كما عرفت لا يوجب تقييد الهيئة وتقييد الهيئة لا يوجب تقييد المادة لكن بالنسبة الى استمرار وجود ذلك القيد المحتمل واما بالنسبة الى حدوثه فالتقييد لو حصل لازم كما لا يخفى فيمكن التمسك باطلاق المادة في المثال المذكور ويحكم بوجوب الصوم ولو بعد ارتفاع الاقامة ويحكم بوجوب الحج ولو بعد ارتفاع الاستطاعة واما عكس هذه الصورة فالتقييد لازم كما لا يخفى فقول ويمكن الحكم بعدم التوقف في الجميع لان التقييد لو في وقت ما لا شرط فان المقام مضطرب الا فيما الموارد التي فيها اذا كان الدليل على الوجوب لبيا كالاجماع والشهرة على القول بها فهل الاصل هو الاطلاق او الاشتراط فنقول ان الموارد في ذلك مختلفة لاختلاف اصول الشك فان حكم الشك مختلف في الشريعة فتارة يجب الاخذ بالاشتراط كما اذا ثبت وجوب شيء اجمالا مع القطع بعدم اشتراطه باستمرار الشيء المشكوك اشتراطه حدوثا في المأمور به عند عدم الشرط يرجع الشك الى ثبوت التكليف مع عدمه بقضيته والاصل في المقام البراءة الا ان بعد الوجوب لا بد من الاتيان بالواجب وانتظار لم

لان المفروض حصول العلم بعد اشتراط الواجب بقائه وان حدث شك في ثبوت التكليف نعم لو شك في اشتراطه ببقائه ايضا فمع
عدم الشرط ولو كان عدمه حادثا بعد وجوده فالاصل بقاء البراءة لرجوعه الى الشك في نفس التكليف لكن ذلك مبني على ما هو التحقيق
من عدم صحة الاستناد الى الاستصحاب في مثل المقام لاختلاف القضية المشكوكة مع القضية المعلومة اما بناء على مذاق القوم من ان امر
الاستصحاب في وحدة القضية موكول الى العرف ويكفي في وحدة الموضوع اتحاده العرفي فالمورد من موارد الاستصحاب ولا يعارضه اصالة
البراءة كما قررنا في محله تارة يشك في كون الشيء شرطا للوجوب حدوثا او شرطا للوجوب بقاء فمع عدم ذلك الشيء لا اشكال في الاخذ بالبراءة
اذا لم يكن مسبوقا بالوجود واما بعد الوجود فمع بقائه ايضا لا اشكال في الوجوب واما مع عدمه ثانيا فهل يجب المبادرة الى المأمور به او لا
وجهان مبنيان على الاخذ بالبراءة او الاستصحاب فيما اذا شك في اشتراط الواجب بشيء ونحن حيث رجحنا القول بالبراءة في محله فلا يجب
الايجاد ثانيا في المأمور به المنفصل موكول الى محله تارة يعلم الاشتراط في الجملة لكن لا يدرى ان الشرط هو فلا اشكال قبل الوجود
لان الاصل الاشتراط والبراءة وبعد حدوثه فالحكم ما عرفت من رجوع الامر الى الشك في الجزئية والشرطية فيما اذا انعدم ثانيا فتارة يشك
في اشتراط الواجب بشيء مع كون نفس الواجب من اطراف العلم الاجمالي كما اذا علمنا اجمالا بوجوب الظهر او الجمعة مع الشك في اشتراط الاخير
بوجود الامام ولا بد من الاخذ بالاحتياط والجمع بين الصلاتين لا لاجل اعمال البراءة لان الاصول العملية لا حكم لها في قبال العلم
الاجمالي وقد يتوهم بان العمل بالبراءة في احد اطراف العلم الاجمالي مما لا ضير فيه اذا لم يكن العمل بها من حيث الشك في الوجود في اطراف
العلم الاجمالي كما في المقام فان اعمال البراءة في صلاة الجمعة ليس من حيث انها واحدة في اطراف العلم الاجمالي بل من حيث الاشتراط
وعدمه فكيف كان ففيما اذا كان الدليل غير اللفظ لا بد من الاقتصار على المعلوم في مقام الاجتهاد والعمل بالاصول المشهورة في
للشك على حسب موارده ولا يخفى ان اطلاق الدليل كما يعتبر في جانب الواجب فكذلك يعتبر بالنسبة الى الدليل الدال على الاشتراط
عند الشك في وجود الاشتراط **هداية** قد عرفت في تضاعيف ما قدمنا القول فيه ان المقدمات الوجوبية للواجب المشروط
انما يتصف بالوجوب على نحو اتصاف ذيها به فقضية ذلك عدم وجوب الاتيان بها قبل وجوب الاتيان بذيها اذ لا يعقل ان يكون المقدمة
اعلى شأنا من ذيها كان يكون مورد للوجوب التخييري من دون اتصافها بالوجوب التخييري ومع ذلك فقد يظهر منهم في موارد مختلفة
بوجوب الاتيان بالمقدمة قبل اتصاف ذيها بذلك كحكمهم بوجوب الغسل قبل الصبح في ليالي رمضان وقولهم بوجوب السعي الى الحج قبل
هلال ذي الحجة وحكمهم بوجوب تحصيل العلم باجزاء الصلاة وشرائطها قبل دخول الوقت وحكمهم بوجوب حفظ الماء واحرازه لمن
يعلم انه يفقد بعد دخول وقت الصلاة كما هو صريح الاستاد الاكبر في شرح المفاتيح على ما حكي عنه وحكمهم بوجوب معرفة القبلة لمن حال
الى البلدان النائية كما يظهر من الشهيد الثاني فيما حكي عن الروض بل فيها حكمهم بوجوب تعليم مسائل القصر والاتمام للمسافر الى غير
ذلك من الموارد التي يظهر جملة منها للمتتبع في مطاوي كلمات الفقهاء ولهم في التفصي عن هذه العويصة طريقان الاول ما سلكه بعض
المحققين في تعليقاته على المعالم ولعله يتبع في ذلك غيره وملخصه ان وجوب الاتيان بهذه المقدمات ليس من حيث استلزام وجوب ذيها
كما هو المراد بوجوبها بل وجوبها نفسي ان كانت المصلحة في وجوبها النفسي مكان التوصل الى ذيها قال فيما حكي عنه ان فسر الوجوب
الغيري بما يكون له مطلوبية بحسب ذاته بل يكون مطلوبيته لاجل مطلوبية غيره لم يتعلق وجوبه الغيري قبل حصول وجوب
الغير لتفرع حصوله على حصوله وتفويته وان تعلق به امر اصلي وان فسر الوجوب الغيري بما لا يكون المصلحة الداعية الى وجوبه حاصلة
في نفسه بل يكون تعلق الطلب لاجل مصلحة يحصل بفعل غيره لا يجوز تفويتها للمكلف فيجب عليه ذلك ليتمكن من اتيان
ذلك الغير يمكن الوجوب قبل وجوب ذيها لا من جهة الامر الذي يتعلق بذيها بل بامر اصلي يتعلق به ويكون الحكمة الباعثة على
تعلق الطلب به تحصيل الفائدة المترتبة على فعل آخر يكون ذلك الفعل هو الباعث على المكلف على ما يصح تعلق التكليف به عند
حضوره وقضية ذلك استحقاق المكلف العقاب عند تركه لكن عد ذلك من الوجوب الغيري محل تأمل بل لا بد ان يكون من الوجوب
النفسي انتهى ما اردنا نقله من كلامه وقيل ان الوجوب الغيري على التفسير الثاني اما ان يكون من لوازم ذي المقدمة وجوبه كان يكون
وجوب ذي المقدمة ملازم هذا النحو من الوجوب في المقدمة واما ان لا يكون هذا النحو من الوجوب من لوازم وجوب ذيها فعلى الاول لا
وجه لاختصاص ذلك ببعض المقدمات بعد مساواتها فيما هو المناط للوجوب وعلى الثاني فلا مدخل له في المقام اذ الاشكال انما
من جهة وجوبها الغيري على التفسير الاول والتزام الوجوب النفسي يدفع الاشكال الناشي من جهة الغيرية الثاني ما افاده بعض الاجلة
الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلق وما يجب فيه الاتيان بالمقدمة قبل ذيها انما هو الواجب المعلق دون المشروط
ولا يجدي ذلك لان المعلق وجوبه حالي دون المشروط فان الطلب فيه مشروط قال في جملة كلام له في ابداء الفرق بين هذين النوعين

في التفصي عن اشكال وجوب الاتيان بالمقدمات قبل اتصاف ذيها بذلك

الى الوجوب اذ الموقوف عليه في المشروط هو شرط الوجوب وفي المعلق شرط الفعل لا تكليف في الاول الا الفعل ولا وجوب قبله بخلاف
الثاني كما اشرنا اليه ويفرق ايضا بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وقوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية
مفادها تعلق الامر والالزام بالمكلف عند دخول الوقت وهذا قد يكون في وقت لا امر فيه وقت تعلق الوجوب وقد يتاخر عنه
كقولك ان زارك زيد في الغد فاكرمه في العشاء والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الاتي وحاصل الكلام انه
ينشئ في الاول طلبا مشروطا بحصول مجيء وقت كذا وفي الثاني طلبا حاليا والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا انتهى ما اردنا نقله
وتوضيح ما ذكره ان نسبة الفعل الى الزمان والمكان متشابهة فكما انه يمكن ان يكون الفعل المطلوب مقيدا بوقوعه في مكان خاص كالصلوة
في المسجد كذا يمكن ان يكون وجوبه مشروطا بوقوعها في مكان خاص فعلى الاول فاللفظ الكاشف عن ذلك الطلب لا بد ان
يكون على وجه الاطلاق كان يقول صل في المسجد وعلى الثاني لا بد ان يكون على وجه الاشتراط كان يقول اذا دخلت المسجد فصل وهذان
الوجهان بعينهما جاريان في الزمان ايضا فيمكن ان يلاحظ الامر الفعل المقيد بوقوعه في زمان خاص فيطلب على هذا الوجه من المكلف
ولا بد ان يكون التعبير عن ذلك المعنى على وجه الاطلاق كان يقول صل صلوة وافعله في وقت كذا ويمكن ان يلاحظ الفعل المطلق ويكون
وجوبه المتعلق به وطلبه مشروطا بمجيء وقت كذا فالوجوب على الاول فعلي ولا باس بان نسمي مقدمات الفعل على هذا الوجه بالوجوب الا
ح لان ذاها ايضا متصفة بالوجوب على الوجه الثاني فان الفعلية انما هي منتفية في الواجب المشروط فيمتنع تسمية مقدماته بالوجوب الفعلي خلاف الوجوب
ففي الموارد التي حكموا فيها بوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها يلتزم بان الواجب معلق بمعنى ان المطلوب هو الفعل المقيد بوقت كذا ووجوب
المقدمة تابع لوجوب ذيها الا انه تابع لنفس الواجب فيمكن ان يكون وقت ايقاعها قبل زمان ايجاده لان زمان اتصاف الفعل المقيد بالوجوب
ليس متاخرا عن زمان اتصاف المقدمة بالوجوب بل يتحدان وان كان زمان وقوع الفعل متاخرا عن زمان وقوع المقدمة هذا غاية
توضيح ما افاده ولكنه مما لا يثبت في محله وتحقيق ذلك موقوف على بيان امر هو ان وجوب المقدمة على القول به وجوب عقلي تابع للوجوب المتعلق
بذيها بمعنى انه بعد ما ارى العقل تعلق الطلب بشيء يتوقف ذلك الشيء على امور عديدة يحكم بتعلق ذلك الطلب في مرتبة من المراتب
من الاطوار على تلك الامور ولا يختلف ذلك باختلاف الكواشف للطلب من اللفظ وما يصلح لان يكون كاشفا عنه فالوجوب المترشح
من المقدمة بواسطة مطلوبيتها المتفرعة على مطلوبية ذيها وينبع نفس الطلب المتعلق بذيها فلان كان التعبير في ذلك ايضا مختلفا
لم يؤد الى اختلاف معنى الطلب وسنبينه فلو فرضنا ان الامر المنقدح في نفس الطالب مما لا يختلف باختلاف ما يكشف عنه من الالفاظ فلا
يعقل اختلاف الطلب المتعلق بالمقدمة في المدائن وجوبها او عدم وجوبها المفروض عدم اختلاف في نفس الامر باختلاف
التعبير ولعل ذلك مما لا ينبغي ان يتامل فيه اذا عرفت هذا فنقول الذي يظهر لنا بعد التامل التام في موارد استعمال العبارتين اللتين
اوردهما المجيب في بيان الفرق بين ما يتخيل من نوعي الوجوب هو ان الوجوب في نفس الامر والطالب شيء واحد لا اختلاف فيه على الوجهين
انما الاختلاف راجع في الحقيقة الى التعبير وان استلزم ذلك اختلاف وجوه التراكيب اللغوية والنحوية فان الوجوب في الواقع هو امر واحد لكنه
يختلف عبارته بوجوه مختلفة كما يرى ذلك فيما هو ثابت لشيء كالركوب لزيد فانه قد يلاحظ خبرا عنه ومحمولا عليه وقد يلاحظ صفة له و
منه وقد يعتبر حالا عنه مع ان الواقع في جميع هذه الصور هو ثبوت الركوب في حصوله لزيد مما نحن فيه بعينه من هذا القبيل فانه لا فرق
عندنا فيما ينقدح في انفسنا عند طلبنا شيئا في زمان بين ان يجعل الزمان بحسب القواعد النحوية قيدا للحكم الذي هو الوجوب
وبين ان يجعل قيدا للفعل الذي تعلق به الحكم وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه وانصف من نفسه ويتضح ذلك غاية الظهور فيما لو تجرد الطلب
من الكواشف اللفظية وثبت تحققه في نفس الطالب بدليل لبي فهل تجد من نفسك فرقا فيما علمت بوجوب شيء في زمان بين الوجهين
كلا فلا فرق في محصل المعنى بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا اذ لا تعين للوجوب الذي
يدعو الى الطهارة دواعي الامر فيهما امر واحد لا تعدد فيه نعم يمكن التعبير عنه باحد هذين الوجهين فان قلت ان الاحكام الشرعية انما
لما يستفاد من عنوان الدليل والاختلاف في مؤدى الادلة فيما نحن بصدده يكفي كما قد سبق نظيره في الفرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط
قلت ذلك ظاهر الفساد بعد ما قررنا في التمهيد من ان وجوب المقدمة تابع لما هو الواقع من الطلب ولنتبعه بعد تسليم اتحاده لا وجه لاختلاف
لوازمه واما الفرق بين المشروط والمطلق فنحن بعد ما بينا اختلاف المعنى فيهما استكشفنا من كل لفظ وارد في مقام البيان ما يناسبه من المعنى
ولم نقل بان مجرد الاختلاف في العبارة كاف في الفرق كيف ولا يعقل ان يكون ذلك مناطا فيما هو راجع الى المعنى لا يقال ان ذلك المعنى
الواحد المعبر عنه بالعبارتين لا محالة يختلف وجودا وعدما انه عند اختلاف العبارة كما يظهر من ذلك عند وروده في الركوب حالا او صفة او
اذ لا شك في اختلاف الاخطار لذلك المعنى الوجود الحكمي عند تعدد الاخطار لانا نقول وذلك ايضا مما لا مدخل فيه لما نحن بصدده لا اختصاص

في مقدمة الواجب

التبعية مما هو واقع المعنى كما يظهر بذلك فيما هو متعلق بما هو الواقع في المذكور فان حقيقته ثبوت الركوب له بمقتضى تعارف الركوب
المأخوذ لا بشرط شيء او المشتق منه مع زيد في الوجود وذلك الحاكان من لوازم تلك المعنى فلا يختلف باختلاف الاخطار ولا باختلاف
عباراته فتعم الامور الراجعة الى الالفاظ او ملاحظات المعنى كالاحكام اللفظية من الرفع والنصب والتنكير والتعريف تختلف
باختلاف العبارات وقد عرفت في التمهيد ان الوجوب الخاص المتعلق من لوازم الواقع الطلب فان قلت قد ذكر في كلامه نسبة الفعل
الى الزمان والمكان متشابهة والفعل قد يؤخذ المكان فيه قيدا على وجه يختلف المعنى الموجود في نفس الطالب فيما اذا كان المطلوب
يختص بكونه حصوله في ذلك المكان كما اذا قيل جئني بالبطيخ الموجود في بلد كذا فان التقييد على ذلك الوجه يغاير التقييد على وجه
آخر كما اذا لم يكن المطلوب مما يختص بكونه في مكان كذا فان المأمور به على الاول هو البطيخ الحاصل في ذلك المكان بحيث لو اتي بما
يكون في بلد آخر لم يكن مجزيا وعلى الثاني هو مطلق البطيخ ولكنه يريد منه في مكان كذا وقد يؤخذ المكان في الفعل على وجه لا يختلف المعنى
فيه كما اذا قيل اذا دخلت في مكان كذا فجئني بالبطيخ او قيل جئني بالبطيخ في مكان كذا وحينئذ نسبة الفعل الى الزمان والمكان
متشابهة فيمكن ان يكون الزمان قيدا على وجه يختلف المأمور به فيه كما عرفت في المكان قلت الظاهر من كلامه كما يظهر من تمثيله بما هو
الفرق بين هذين الوجهين من التعبير فالتكلف المذكور لعله مما لا يرضى هو به وتوضيح ذلك ان الزمان والمكان قد يؤخذان
ظرفين لنفس الفعل المأمور به كما اذا اخذ المكان ظرفا للصلاة التي هي عبارة عن فعل خاص وحركة مخصوصة او اخذ الزمان ظرفا لها كما
يصلي في المسجد او في الظهر مثلا وقد يؤخذان ظرفين لما يتعلق به الفعل المأمور به كما في مثال البطيخ فان المكان فيه ليس ظرفا
للفعل الذي تعلق به الامر وطلب منه وهو الاتيان وان امكن تقييد الفعل بالمكان المذكور ايضا والكلام انما هو فيما اذا كان ظرفا
قيدا لنفس الفعل لا المتعلقة كما يظهر لك من الامثلة التي فيها الاشكال كما في الغسل للصوم ونظائره من الصلاة وغير ذلك مما
عرفت نقضا وبالجملة فالاحتمال المذكور فيما لا اشكال فيه كلام المجيب فانما يحمله من لا خبرة له بالمقام نعم ذلك يتخص بجميع وجوه خلاف
الفعل المطلوب باختلاف المتعلق عموما وخصوصا يختلف الفعل ايضا كما لا يخفى وكيف كان فلا فرق فيما ينعقد في نفس الامر من ان
يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيدا للفعل كما اذا قيل افعل في وقت كذا او للحكم كما اذا قيل اذا جاء وقت كذا وبعد ما عرفت من
انه هو المناط في الاحكام التي نحن بصددها من لوازم الوجوب بتبعيته العلم بفساد الوجه المذكور في مقام دفع الاشكال ولعل المجيب
على الوجهين كليهما على ما ذهب اليه الامامية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الفعل تختلف مصلحة ومفسدة باعتبار الوجوه
الطارئة عليه ووجوه الاختلاف ومن جملة وجوهه وقوعه في زمان خاص فالطالب ان تصور الفعل المطلوب فهو اما ان يكون المصلحة
الداعية الى الطلب موجودة فيه على تقدير وجوده في ذلك الزمان فقط او لا يكون كذلك بل المصلحة فيه تحصل على تقدير خلافه ايضا فعلى
الاول فلا بد من ان يتعلق الامر بذلك الفعل على الوجه الذي يشتمل على المصلحة بان يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في
الزمان الخاص وعلى الثاني يجب ان يتعلق الامر بالفعل المطلوب بالنسبة الى خصوصيات الزمان ولا يعقل ان يكون هناك قسم ثالث يكون
القيد الزماني راجعا الى نفس الطلب دون الفعل المطلوب فان تقييد الطلب حقيقة مما لا معنى له اذ لا اطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق
بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان ونحوه فكلما يحتمل رجوعه الى الطلب الذي يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة
وبعد ذلك يظهر عدم اختلاف المعنى الذي هو المناط في وجوب المقدمة بل التحقيق ان ذلك غير مبني على مذهب العدلية اذ على القول بانتفاء المصلحة
والمفسدة ايضا نمنع ما ذكرنا فان العاقل اذا توجه امره الى شيء فاما ان يتعلق طلبه بذلك الشيء او لا يتعلق طلبه به لا كلام على الثاني
وعلى الاول فاما ان يكون ذلك الامر مورد الامر وطلبه مطلقا على جميع اختلاف اطواره او على تقدير خاص وذلك التقدير الخاص قد يكون
شيئا من الامور الاختيارية كما في قولك ان دخلت الدار فافعل كذا وقد يكون من الامور التي لا مدخل للمأمور فيها كما اذا كان المأمور به
هو مما تكليفه كما في الزمان وامثاله لا اشكال فيما اذا كان المطلوب مطلقا واما اذا كان مقيدا بتقدير خاص راجع الى الافعال الاختيارية
فقد عرفت فيما تقدم اختلاف وجوه مصالح الفعل اذ قد يكون المصلحة في الفعل على وجه يكون ذلك التقييد خارجا عن المكلف بمعنى
ان المصلحة في الفعل المقيد على وجه لا يكون ذلك القيد ايضا موردا للتكليف هذا على القول بالمصالح واما على تقدير عدمها كما هو المعروف
فالطلب متعلق بالفعل على هذا الوجه فيصير واجبا مشروطا وقد يكون المصلحة في الفعل المقيد مطلقا فيصير واجبا مطلقا لكن
المطلوب شيء خاص يجب تحصيل تلك الخصوصية ايضا مما ذكرنا في الشرط ويظهر الحال ايضا على عدم المصلحة لتعلق الطلب بالفعل
على الوجه المذكور واما اذا لم يكن راجعا الى الامور الاختيارية فالمطلوب في الواقع هو الفعل المقيد بذلك التقدير الخاص ولا يأتي
فيه الوجهان كما اذا كان فعلا اختياريا كما عرفت فمرجع التقييد تارة الى الفعل واخرى الى الحكم بحسب القواعد العربية فلا

خاص كما اذا قيل جئني بالبطيخ في مكان كذا

رفع ما ذكر

بجهل بعد انحلال المثال في هذه المسئلة العقلية فقد ظهر من جميع ما قررناه ان سلوك هذا الطريق مما لا يجدي في دفع الاشكال ولنا في
ذلك مسلك آخر لعله حاسم لمادة الشبهة بحذافيرها وقد يلوح من بعضهم ايضا كما اشرنا اليه وتقريره بعدما عرفت من ان الحاكم بوجوب المقدمة
الا العقل فان الواجب فيه هو ذلك الحاكم ولابد من ملاحظة حكم العقل الحاكم عن شئونها ثم الوهم في ذلك ان يقال ان الفعل الواجب الموقوف
على حضور زمان اما ان يكون ذلك الزمان موسعا لايقاع الفعل بجميع مقدماته بحيث يكون مقدار وقوع المقدمات فيه او لا
كما في الصلوة بالنسبة الى الطهارة والثاني كما في الصوم بالنسبة الى الغسل وعلى الاول اما ان يكون المكلف عالما باتيانه من المكلف
وقت حضور زمانه باتيانه على جميع اجزائه وشرائطه الواجبة حال وقته او لا بل يعلم بعدم اقتداره في ذلك الزمان لكنه هو قادر
على تمهيد مقدماته قبل حضوره لا كلام في جواز التأخير عند علمه باقتداره من المكلف به على وجه صحيح كذلك ايضا مما لا اشكال
بالمقال لان المرجع في ذلك الى الاصول العملية لتعلل الاصل عدم الوجوب في ذلك الزمان والظن به ملحق اما بالعلم او بالشك في ما عدا العلم
بعدم اقتداره في ذلك الوقت مع تمكنه من المقدمات قبله كما اذا امر المولى عبده بالمسافرة بعد الزوال مع علمه بعدم تمكنه من الراحلة بعده
وتمكنه قبله فان تهيئة الاسباب تلك الواجب بتهيئة مقدماته من شراء الزاد واحضار الراحلة ونحو ذلك فلا ينبغي ريب ما في ان ذلك
العبد مطيع لامر مولاه وان تخلف عنهما ولم يتهيأ للواجب هل في تمهيد المقدمات فات الفعل المستقبل حاكم جزما باستحقاقه العقاب
المترتب على ترك الواجب عند تركه مما يمكن التوصل به اليه لا يتوقف ذلك على حضور زمان الفعل وكشف عما ذكرنا ملاحظة الوجدان الحاكم
عن الاعتساف وملاحظة طريقة العقلاء ايضا فانه يحسن من المولى ذم العبد ولو اعتذر بعدم حضور الوقت فلا يستحق ان يصغى الى اعتذاره
كيف وهو عاص قطعا ونحالفة جدا وعلى الثاني وهو ما اذا لم يكن الزمان واسعا للمقدمات ايضا فالامر في المخالفة عنده كالمقدمة الظاهر ولا
يخفى قبحه عند العقل حيث انك قد عرفت ان القاضي بوجوبها فيما نحن بصدده هو العقل فلا مانع من اتصاف المقدمة بالوجوب قبل
حضور زمان الواجب لان العلم بمجيء زمان الفعل الواجب مع عدم اقتداره عليه بدون احراز المقدمة من قبله كاف في انتزاع المطلوبية لو
من المقدمة عند العقل فيحكم بوجوب اتيانها واحرازها وبذلك يندفع الاشكال عن اصله اذ لا يجد ريب في ان يكون الشيء الواجب
موقوفا على مقدمة يجب تحصيلها قبل زمان الواجب بعدما هو المفروض من تعلق الوجوب بذلك الشيء على ما حققنا من ان الوجوب في الواجبات
المشروطة ايضا وجوب فعلي غاية الامر ان الواجب فعل مخصوص على نحو خاص فيعرض لذلك تعريف الفرع على الاصل فان مراعاة المقدمة عين
ذيها لا ينافي ان الوجوب في الواجب المشروط يتعلق بالفعل بعد حضور زمانه ووجود الشرط فليس ح كعلته مع ذلك لا يعقل الوجوب الفعلي
المقدمة اذ لو كان فيلزم منه تقدم الفرع على الاصل كما ذكر لانا نقول ان الواجب صفة منتزعة من الفعل الواجب الذي تعلق به الطلب في نظر
وبعد تحقق الطلب كما هو المفروض لا وجه لعدم اتصاف ذلك الفعل بالوجوب لوجود ما هو المناط في انتزاعه عن محله وما قد يتوهم من ان الطلب
علة تامة لانتزاع تلك الصفة عن محلها بل هو مقتض له فلا ينافي وجود المانع من ذلك وهو عدم حضور زمان الواجب ووجود الشرط مثلا
فهو لغير في محله اذ لا نعني بالوجوب الا كون الفعل على وجه فرض في تعلق الطلب به غير جائز الترك ان مطلقا فمطلقا ان مشروطا فمشروطا
وهو حاصل في الواجب الموقوف على حصول شيء زمانا كان او غيره لان المناط في ذلك هو الانشاء والطلب والمفروض ان الطالب قد طلب متعلقه
بالفعل فاما بجميع طرائق الطالبية يكفي في ذلك في انتزاع الصفة المذكورة فان قلت ان الفعل المطلوب اما ان يكون قبل الوقت جائز
الترك او لا فعلى الاول يلزم اتصاف المقدمة بالوجوب وعدم جواز الترك قبل ذيها وعلى الثاني يلزم اتصاف الفعل المذكور بجواز الترك قبله
كما هو المفروض ولا وعد كما هو لازم ثانيا قلت نختار اتصاف الفعل الحال بالوجوب في وقته ويكفي في اتصاف المقدمة بعدم جواز الترك فيها لو علمنا
بان تركها يفضي الى تركه في الوقت فان قلت ان القدرة على الفعل في زمانه شرط لوجوب الفعل لان القدرة من شرائط الوجوب وبعد تركه
في حال المقدمة الفعل يصير المكلف حال فيه عنوان غير القادر والعاجز ولا تكليف على العاجز فلا مخالفة لانها فرع التكليف والقول
بلزوم تحصيل القدرة بوجوب القول بوجوب المقدمة الوجوبية ولعله مما لا يمكن الالتزام به قلت ان الحاكم باشتراط الوجوب بالقدرة
هو العقل لامتناع التكليف بما لا يطاق في حق الحكيم العدل وليس تمنع التكليف بالفعل مع تمكنه من اقتداره قبل الوقت واما منعه نفسه
من تعلق التكليف به فهو راجع الى المعصية الحكمية كما ان العقل حاكم بقبح المخالفة كذلك ايضا حاكم بقبح تفويت التكليف كما يظهر من ملاحظة
الطبائع العدلية على استحقاق العقاب لمن سمع دعوى النبوة ولم ينظر في المعجزة وكما يظهر ذلك فيما اذا اراد المولى اعلام عبده بامره مع
امتناع العبد من ان يصغي الى امره بل قد ذلك مما يكون اعظم المخالفة من تفويت المكلف به كما لا يخفى بل ربما نقول بان العاجز المذكور
مكلف بالفعل فعلا وان لم يكن قادرا عليه لان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذ لا اختصاص لهذا القول عند اصحابنا بما اذا كان
التكليف منجزا كما اذا قطع يده بعد الزوال بل يجري مناط كلامهم فيما اذا صار المكلف سببا لارتفاع فعلية التكليف على وجه كان

فيشمل المورد ايضا الا ان التحقيق ان الممتنع بالاختيار ينافي الاختيار تكليفا وخطابا اذ لو كان بناء على العلم الممتنع عليه بامتناع في حقه
فلا يصح الخطاب اصلا وانما ينافيه في الاختيار عقابا بالحاسة عن الوجوب فيجوز ذلك فيما سبب اليه التمعل هذا فالتارك للمذكور عمدا ولكنه لم يستحق [illegible]
وعقابه انما هو عقاب بتفويته للتكليف على نفسه فان قلت فذلك يلزم القول بوجوب جميع المقدمات قبل الوقت مع العلم بعدم تمكنه منها بعد
الوقت مع ان الظاهر عدم وجوب بعض المقدمات قبل الوقت اذا ادى ذلك الى تركه فيها في الوقت كما في احتمال الماء قبل الظهر قلت قد عرفت انه
لا مانع من اجزائه قبل الوقت كما صرح به لوجود المقتضي فيهما ووجه ما ذكرنا ولو سلم فكلما علمنا بجواز ترك المقدمة قبل الوقت كما اذا انعقد
ذلك من اجماع او دليل اخر نقول ان شرط الوجوب في ذلك الواجب هو القدرة على ذلك الواجب بشرائطه في زمان وجوبه فيكون من الشروط
الشرعية المبني لك تخصيصا لحكم العقل ان القدرة المعتبرة في الفعل انما هي قدرة خاصة بحسب حكم الشرع فلا يجب تحصيل الراحلة
قبل حصول الاستطاعة وان علم باستطاعته فيما بعد لا يجب احراز الماء ايضا كما قد يمكن استفادة ذلك من دليل الوضوء فان فائدته
الصلاة انما هو بعد الوقت فلو توقف جواز الوجوب بوجدان الماء حال ارادة الاقامة التي هي توجد بعد الوقت كما لا يخفى وبالجملة فان
دل الدليل على عدم الوجوب فلا بد من القول بان الشرط هو القدرة الخاصة الا فيجب الاتيان بالمقدمة وقد يفرق في ذلك بين ما اذا كان ذلك
الموقوف عليه الوجوب صفة راجعة الى جنس المكلف على وجه يختلف بها انواع المكلف كالحاضر والمسافر والمستطيع وغيره وواجد النصاب وغيره
وما اذا لم يكن كذلك فيجوز تعجيل وجوب المقدمة الوجوبية في مثل الاول لان التكليف غير متوجه الى غير المستطيع [illegible] عرضة للتكليف
عند الاستطاعة فلو اخل بشرط من شروط الواجب كما اذا لم يحصل الراحلة فليس في ذلك تفويت للتكليف [illegible] حقيقة و
حكما ومن هنا تراهم يقولون بان ادخال المكلف نفسه في موضوع التكليف ليس بواجب [illegible] بالوجوب فيها الا يرجع الى اختلاف موضوع
المكلف وبيان ذلك ان الصفة تارة تؤخذ عنوانا في الحكم على وجه يدخل في الوضع [illegible] العنوان في موضوع المكلف به فيكون المكلف
هو الذات التي تكون تلك الصفة عنوانا فيها وانتفاء الشرط في الفعل ان كان يوجب انتفاء التكليف الا ان ذلك لا يوجب
انتفاء موضوع المكلف وتارة يؤخذ قيدا للمكلف كما اذا قيل يجب الحج على المستطيع [illegible] الاول ان دخلت [illegible] ففي الثاني
يكون الملحوظ تنويع المكلفين لكان المقصود تقسيم الفعل المكلف كذا افاده دام ظله ولكنه بعد محل تامل اذ لا نجد فرقا في محصل المعنى
بين العبارتين فيما هو المناط في المقام وعلى تقدير الفرق ففي الموارد ما لا يمكن استفادة ذلك الفرق كما لا يخفى وقد يؤيد ما نحن
بصدده من حرمة تفويت التكليف بعض الاخبار فمنها ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب عن محمد بن الحسن عن صفوان عن العلاء عن محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام سئل عن الرجل يقيم في البلاد الاشهر ليس فيها ماء من اجل المراعي وصلاح الابل قال عليه السلام لا ومنها [illegible] منعه
الاقامة في مثل ذلك المكان انما هو تفويته للتكليف على نفسه قبل مجيء زمانه ومنها ما رواه ايضا عن الحسين عن حماد بن عيسى عن حريز
عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في السفر فلا يجد الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا
ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه الظاهر منه المنع من تفويت التكليف ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز الاقامة في بلاد
التي لا يمكن المكلف فيها من اقامة احكام الله وحدوده ومنها ما دل على ان المغرب [illegible] لا يؤمر بان يعجل شهرة وما هو بمعناه فانه
يدل على ان التكليف الذي نشأ من المكلف [illegible] ونحو ذلك والظاهر ان هذه الروايات لا ربط لها بما نحن بصدده لعدم [illegible]
عليها في مواردها انما اوردناها تاييدا والعمدة هو ما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقاب في الموارد المذكورة والخبير [illegible] وكلمات
الاساطين يطلع على امثال ما ذكرنا فمن ذلك تمثيل استاد الكل في الكل المحقق السبزواري والسيد الاستاد [illegible] بحر العلوم
في المصابيح [illegible] ذلك من اصحابنا في الفروع الفقهية ايضا فمن جملتها حكمهم ان المرتد الفطري [illegible] بالعبادات المشروطة صحتها
بالاسلام الغير الممكن في حقه بناء على عدم قبول توبته اذ لا يعقل ذلك الا لاجل العقاب على تفويته للتكليف على نفسه قبل مجيء زمان
التكليف ومنها حكمهم بقضاء الكافر على ان القضاء عبادة يمتنع صحتها من غير المسلم [illegible] هو مشروط بالاسلام فاما بان امتثال التكليف
بدون الاسلام او مع الاسلام فعلى الاول فهو تكليف بما لا يطاق ان التكليف بالشيء المشروط بدون الشرط تكليف بغير المقدور وعلى
الثاني الايراد [illegible] لان المفروض ان الاسلام يجب ما قبله فعقابه على ترك مثل التكليف ليس الا بواسطة تفويته التكليف على نفسه باختياره
في الكفار الممتنع في حقه اداء تكليف القضاء اذ لو كان مسلما صح منه الامتثال [illegible] وجه صحة الامر بالقضاء فله محل اخر [illegible]
طلبه ومنها حكمهم بعقاب الجاهل المقصر سواء كان من جملة من يعلم اجمالا بوجود احكام في الشرع ولم يبذل الجهد في تحصيلها
[illegible] كان شاكا او مرددا فان الظاهر منهم حكمهم بترتب العقاب [illegible] التكاليف الواقعية نعم بعض اصحابنا كالمحقق
وامين الاسترابادي والمحدث [illegible] الى ان الكافر بالله مكلف بالايمان به حين كفره بالله لا يكون مكلفا بنبوة نبينا [illegible]

قال الله تعالى [illegible]

بالمؤمن بالله مكلف بالايمان بالرسول والمؤمن بالرسول مكلف بالايمان بالامامة والمكلف بالامامة مكلف بالاحكام الفرعية وا
في ذلك الى بعض الروايات نعم لفوائد بل النّار وبلغ في قوله نعم بعد قوله ما سلككم في سقر لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
والمشهور ان الجاهل المقصر معاقب مطلقا اما اذا لم يمكن له علم الجاهل ايضا فظاهر ان عقابه لاجل الواقعية ليس الا بواسطة تفويت التكليف في حقهم مع
العلم الاجمالي فان كان يمكن القول بالعقاب على ترك التكليف المعلوم له فانه يجب عليه الاحتياط الا ان الواقع ان لا احتياط ايضا واجب
ارشادي لا عقاب على تركه وانما العقاب على ترك الواجبات فيكون العقاب عليها مع عدم العلم بها نفصيلا لامتناع امتثالها في حقه بواسطة
تفويت التكليف ومنها حكمهم بعقاب من توسط ارضا مغصوبة حال الخروج منها مع انه يمتنع تكليفه بعدم الغصب حال الامر بخروجه
الذي هو غصب وليس ذلك الا بواسطة انه فوت التكليف على نفسه حال الدخول اولا ومنها ما ذكره الشهيد انه من حرمة النوم الثاني
في ليلة الصيام لمن لم يعزم على الانتباه ولم يكن معتادا معه بها الى الصباح في حدث الغسل قبل الفجر اذ لو قيل بالمواسعة يمكن العفو
بالحرمة لان زمان النوم زمان للتكليف فما على المضايقة فليس الحرمة الا بواسطة احتمال تفويت التكليف في حقه الا فيمكن ان
يقال ان زمان النوم ليس زمان التكليف لا يجب ابقاء القدرة فلا يحرم النوم وان علم بعدم الانتباه قبل الفجر ومنها ما ذكره غير واحد
منهم من انه من نذر واحد التصدق بشاة مخصوصة على نفقة خاص كفقير خاص مثلا لا يجوز له التصرف فيها من نقل ونحوه مطلقا
فيما اذا علم تحقق المنذور عليه لا في غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع كلماتهم بالجملة فلا قبح في العقوبة فيما اذا عاقب المولى عبده عند تقصيره
فيما امر به ولو بواسطة تفويته للتكليف على نفسه لا يقال ان ذلك لما نهم على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط لما عرفت من ان المقدمة
الوجوب مع كونها من قيود الفعل لا ينبغي ان يكون مورد التكليف لان الطلب انما يتعلق بالفعل الملحوظ على وجه مخصوص واما المقدمة
الوجوبية الاخر فتارة نقول بانه لو قام الدليل على عدم وجوبها قبل الوقت فلا بد من الالتزام بان القدرة المعتبرة في هذه الواجبات التي
الشرائط بهذه المقدمات قدرة خاصة لا مطلق الاقتدار وتارة نقول بان ذلك متم فيما لم يكن الشرط راجعا الى نفس موضوع المكلف
كان راجعا الى نفس الفعل وعرضت تفصيل ذلك فلا نطيل بالاعادة فتدبر المقام فانه حقيق بذلك جدا **تتميم تحصيل**
قد عرفت ان وجوب المقدمة على القول به وجوب عقلي لبعد الفعل بعد اطلاع العقل على وجوبها بذلك يرتفع الاشكال في الموارد المذكورة في
العقل بعد والى الاتيان بالمقدمة قبل زمان وجوبها في كل زمان تتوقف عليه لا نعرف بين المقارن للزمان وبينها بين غيره او تتوقف حكمه به
اخر زمان لا يمكن بعده من الامتثال وجها بل قولا ان كما يظهر ذلك من ملاحظة اقوالهم في الغسل قبل الفجر فقال بعضهم ان الواجب
في زمان يمكن ان يقع فيه قبل الفجر وهو المنسوب الى المشهور وقال بعضهم ان الواجب هو الغسل في اي جزء من اجزاء الليل كان وهو خيرة
المحقق الخوانساري وهو المنصور ويمكن ان يكون مستند المشهور امور احدها دعوى ان الغسل قبل زمان التضيق ليس مقدمة للواجب
شرطا له فان الشرط على ما ذكره في محله هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدم الغسل في اجزاء الوقت عدم
المشروط اذ لو عدم في الاول يمكن ايجاده في اجزاء الوقت فلا يلزم من عدمه عدمه فلا يكون شرطا وهذا مما افاده بعض مشايخنا المعاصرين
والانصاف انه ليس في محله فان المراد بالعدم المأخوذ في تعريف الشرط الذي يلزم منه عدم المشروط هو عدمه مطلقا في جميع الازمان الا عدمه في زمان
خاص لا فعله في الزمان الاخر ايضا لا يلزم منه العدم اذا كان مسبوقا بوجود الشرط قبله وبالجملة فان اراد ان عدمه في الجزء الاخير من
سبق الوجوب فهو باطل وان اراد ان عدمه فيه مع عدمه في نقيضه فلا يلزم منه العدم فهو مسلم لكنه لا يجديه اذ عدمه في الجزء الاول
مع عدمه في الاجزاء ايضا يلزم منه العدم الثاني ان ما دل على وجوب المقدمة قبل الوقت لا يدل على ازيد من الزمان الذي يمكن ان يقع
الفعل المقدمة فيه قبل زمان الواجب وهذا هو الذي اعتمد عليه الاستاد في مباحث الطهارة وتوضيحه ان الداعي الى ايجاد المقدمة في قبل
الوقت ليس الا العقل وهو لا يظهر منه التجويز الى الفعل قبله لا ظنيا بفعله بعده فلا دليل على الوجوب فيما عدا زمان التضيق
فان قلت ان العقل يحكم بالوجوب في تمام الزمان الا ان التوسعة فيه هو البناء على الظن بالتمكن وعدم الاضطرار كما اذا كان الوجوب متعلقا
بمهية ذات اجزاء مجتمعة في الوجود فان العقل لا يمتنع ترك بعض الافراد مما لم ينحصر الفرد في الاخير فكما لا يمكن القول بان الواجب من هذه
الافراد المجتمعة هو الفرد الاخير فكذا فيما نحن فيه قلت فرق بين المقامين التخيير في الافراد المجتمعة في الوجود مما لا ضير فيه بخلاف التخيير بين
غيرها كما في الافراد المختلفة بحسب اختلاف مراتب الزمان تقدما وتأخرا فان ذلك يستلزم ان يكون التخيير بينهما في الواجبات العقلية التخيير
بين الواجب وما هو مسقط عنه كما اذا جعل التخيير بين الصوم والسفر المسقط له والانصاف ان ذلك ايضا مما لا وجه له اذ لا يجد فرق بين لا
المجتمعة وبين غيرها وليس ذلك من التخيير بين الواجب ومسقطه فان المصلحة الداعية الى طلب الشيء في العقل حاصلة في جميع افراد
الواجب كما هو المعنى من الواجب الموسع شرعا ايضا ولو لم يكن دليل على عدم وجوبه قبل الليل لكنا نقضي بذلك في ذلك الزمان ايضا

لكن الاجماع محقق ظاهراً على عدم الوجوب قبل البلوغ والحكم المذكور عقلي يمتنع تخصيصه فكيف يعقل قيام الاجماع لأنا نقول
قد عرفت أن الدليل المذكور يكشف عن أن الشرط هو العقد في زمان خاص فلا غائلة فيه ذلك الثالث أن العقل لا يحكم بوجوب مقدمة
الواجب المشروط قبل الوقت ولكن ضيق عدم اتساعه للفعل ومقدماته يقوم مقام دخول الوقت فلا بد من الاقتصار على ما هو القدر
المعلوم من ذلك وفيه أولاً ما عرفت من أنه لا ضير في وجوب المقدمة قبل مجيء زمان ذيها فإنه تابع للإرادة المتعلقة بذيها قبل زمانه نعم لا
ذلك قبل علمه بتحقق إرادته بل لا يبعد ذلك فيما إذا علم العبد بتعلق إرادة المولى بعد ذلك بفعل لا يمكن امتثاله إلا بإتيان مقدمته
في الحال كما لا يخفى وثانياً أن قيام الضيق مقام دخول الوقت لو كان بالدليل فقضاه عدم الاحتياج إلى البيان وإن كان القاضي بذلك
العقل فوافق لما ذكرنا ولا فرق في نظر العقل بين أجزاء الزمان الذي يمكن أن يقع فيه المقدمة كائناً ما كان فالتحقيق في المقام هو
بالتوسعة والله العالم بالتوفيق **هداية** يصح شرط الوجوب معلقاً بفعل محرم مقدم عليه زماناً سواء كان من المقدمات
الوجودية لذلك أم لا بل ذلك واقع في الشريعة فمن الأول الحج المشروط بطي المسافة على دابة مغصوبة فإنه من مقدماته الوجودية ومع ذلك
فعل محرم وشرط وجوب الحج بوقوعه عند الانحصار في جهة محرمة ولا ضير في ذلك قبل وقوعه وجوب وبعده يجب الحج وأوضح عند ذلك
فلا محذور ومن الثاني أنواع الكفارات المترتبة على الأفعال المحرمة من الإفطار والاصطياد في الإحرام والظهار وغير ذلك مما لا يمكن
الإحاطة بها عن قريب وهل يصح أن يكون الواجب مشروطاً بما يعد محرماً مقارناً للفعل في الوجود أو لا وجهان بل قولان الذي يظهر من
المحقق في جامع المقاصد هو الأول وتبعه في ذلك الشيخ الأجل العنبلسوي في مقدمات الكشف وتبعه في ذلك صهره الصيغي في
تعليقاته على المعالم وبنى عليه صحة الوضوء فحكم فيه بصحة الوضوء فيما إذا انحصر الماء في آنية مغصوبة وتوقف الوضوء على الاغتراف
منها والمشهور على خلافه فحكموا بفساد الوضوء لعدم الأمر به حال انحصار مقدمته في فعل محرم إذ لا يعقل الطلب بفعل مع تحريم مقدمته
وهو المنصوص وتوضيح المقام أنه إذا انحصرت مقدمة الواجب في فعل محرم فتارة يعلم بتخصيص دليل الوجوب إذا كان قابلاً للتخصيص بما دل
على الحرمة فيختص الوجوب بما لا يكون ذلك الواجب موقوفاً على فعل محرم وتارة يعلم بتخصيص دليل الحرمة بما دل على الوجوب فلا يكون
ذلك الفعل حراماً فيما إذا توقف عليه الواجب كما في حفظ النفس الموقوف على التصرف في ملك الغير مثلاً وتارة لا يعلم تخصيص
أحدهما بالآخر لعدم ما يقضي بتخصيص أحدهما بخصوصه وح فالمقدمة إما أن يكون الاشتغال بها قبل الاشتغال بذيها لأنها مقدمة عليه زماناً
أيضاً كغسل الثوب للصلاة وطي المسافة للحج ونصب السلم للصعود على السطح وإما أن يكون الاشتغال بها حال الاشتغال بذيها كترك أحد
الضدين مقدمة لفعل الآخر وكالاغتراف في الآنية المغصوبة حال الاشتغال بالوضوء وإن كان بين هذين المثالين فرق آخر لا كلام
ولا إشكال فيما إذا كان دليل الوجوب مخصصاً لدليل الحرمة إذ لا مانع في ذلك لا عقلاً ولا شرعاً كما أنه لا يبعد أن يثبت عدم الوجوب إذا
كان دليل التحريم مخصصاً لدليل الوجوب وأما الصورة الأخيرة فلا إشكال أيضاً في وجوب الفعل الموقوف على المقدمة المحرمة فيما إذا أقدم
المكلف عصياناً على ارتكاب الفعل المحرم وكانت المقدمة مقدمة عليه زماناً إذ لا محذور على تلك المقدمة فإن قبل وجودها لا تكليف
وبعدها لا توقف للفعل الواجب على فعل محرم فلا ضير في التكليف بالحج فيما إذا توقف على ركوب دابة مغصوبة موصلة إلى الميقات بعد
حصول الموقوف عليه باختيار المكلف الفعل المحرم ولا بحث في العقل ولا في الشرع مما ينافي ذلك أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن شرائط الوجوب
شرعاً بنفس المعصية فعند عدم الشرط لا تكليف بالمشروط حتى يتعلق التكليف الوجوبي بالمقدمات الوجوبية أيضاً وبعد وجود المقدمة
وحصول الشرط يجب المشروط ولا يعقل تعلق الطلب بالحاصل فلا محذور أصلاً إنما الإشكال فيما إذا توقف الواجب على فعل محرم
مقارن له في الوجود كترك أحد الضدين الموقوف عليه فعل الآخر وكالاغتراف في الآنية المغصوبة للوضوء الموقوف على ذلك في أثناء
فالمشهور على سقوط التكليف في هذه الصورة إذ لو كان الفعل الموقوف على المقدمة المحرمة واجباً فإما أن يكون وجوبه مشروطاً بحصول
الشرط أو مطلقاً أو معلقاً ولا رابع بحسب الفرض وإن كان الثالث أيضاً فاسداً لما عرفت في الهداية السابقة والكل فاسد أما
الأول فلأن المفروض عدم تحقق الشرط قبل زمان الاشتغال بالفعل فلا تكليف بالفعل عند عدم الشرط وأما الثاني فلأن
التكليف بالفعل الموقوف على مقدمة محرمة تكليف بما لا يطاق لامتناع ارتكاب المقدمة الوجوبية شرعاً والمانع الشرعي كالمانع العقلي
وأيضاً لو كان واجباً مطلقاً يلزم أن يكون المقدمة واجبة بمقتضى الوجوب الغيري مع كونها محرمة وأنه واضح الفساد والملازمة
وأما الثالث فلأن الواجب المعلق على تقدير تعلقه فهو مما يتم فيه ما هو المعلق عليه مما في تعلقه المعلق عليها والأمر فيها
لا يخلو من أن يكون متعلقاً للتكليف كما في المقدمات الوجوبية المحضة ولا يكون كما في المقدمات الوجوبية على التقدير بين الأمر بالفعل
التكليف بالفعل المعلق عليه أما على الأول فلما عرفت من اجتماع الحرمة والوجوب في شيء واحد مضافاً إلى التكليف بما لا ... على

الثاني فبعد انه فاسد كما فصل لان هذه المقدمة المعلوم عليها من الافعال الاختيارية وطلب بها فاقتضى طلبها بتحصيلها المحذور المذكور
لا بد من القول باشتراط الوجوب بوجوده فيكون من المقدمات الوجوبية ولا يعقل التكليف قبل وجود الشرط وهو الاجلاء عموا عدم
سقوط التكليف في هذه الصورة على الاختلاف يسير في ذلك بينهم كما ستقف عليه قال المحقق الثاني في شرح قول العلامة ولا يصح الصلوة في
اول وقتها ممن عليه دين واجب الاداء فورا مستدلا على الحكم المذكور بان الامر بالاول على الفور فيقتضي النهي عن ضده والنهي في العبادة يقتضي
الفساد وكل من المقدمات مبين في الاصول ثم اختار القول بالصحة وابطل الاستدلال لان يمنع الصغرى ثم قال في جملة كلامه في ذلك فان قيل
يمكن الاحتجاج بان اداء الدين مامور به على الفور ولا يتم الا بترك العبادة الموسعة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون تركه واجبا ففعله منهي عنه
الصغرى قلنا في قوله ما لا يتم الواجب الا به بحث فانه ان اريد بذلك العموم منع لان الواجب الموسع لم يقم دليل على ان تركه يكون مقدمة
لواجب اخر مضيق لظاهر الاوامر الواردة بالاطلاق في جميع فيه الا ما اخرجه الدليل وان اريد به ما سوى ترك الواجب فهو حق لا
ان المتنازع فيه من هذا القبيل فان قيل يجب القضاء على الفور بناء وجوب الصلوة في الوقت الموسع لانه حينئذ وجوب الصلوة ان تحقق
وجوب القضاء على الفور يلزم التكليف بما لا يطاق وان لم يبق يثبت له من صفة الوجوب الفور قلنا الا ثم لزوم التكليف بما لا يطاق اذ لا يمتنع
يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين لكن احدهما مضيق والاخر موسع ان قدمت المضيق فقد امتثلت وسلمت من الاثم وان قدمت
الموسع فقد امتثلت واثمت بالمخالفة في التقديم قال والحاصل ان الامر يرجع الى وجوب التقديم وكونه غير شرط في الصحة نعم افاده
يظهر من اجماع الامامية افاده الشيخ في الكشف قال في مبحث اقتضاء الامر النهي عن ضده المقيد مختصا بالحرام بعد شغل الذمة لا بناء الصحة و
استلزام المعصية اي مانع من ان يقول الامر المطاع لمامورة اذا عزمت معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه في حكم جاهل
الجهر والاخفات والقصر والاتمام فاستفادة من مقتضى خطاب الامر لا من تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد اقرب الى الصواب
والسداد انتهى قلت كانه يشير بقوله كما هو اقوى الوجوه الى الاشكال المعروف بينهم من صحة صلوة الجاهل فيهما ولو كان مقصرا مع
بالواقع وحله على ما زعمه هو ان التكليف بالواقع مقيد على تكليفه بما يخالفه فعلى تقدير المخالفة يصح صلوته وان كان اثما في التأخير
منشأ هذا التوهم هو الخلط بين اشتراط الوجوب بمقدمة محرمة مقدمة على الواجب زمانا كما عرفته في طي المثال الى المتقدم بين اشتراطه بتقدمه
ويظهر من بعضهم انه لا يمتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده حرم عليك الكون في دار زيد لكن لو عصيتني وكنت فيها يجب عليك
الكون في زاوية خاصة منها فالعبد حال الكون في تلك الدار منهي عن الكون فيه مطلقا ومامور به بشرط الكون فيها اقول فشاعة
لا يعقل ان يكون الامر متعلقا بالكون الخاص على تقدير تعلق النهي عن مطلق الكون واما ما يترائى من نحو ذلك في بعض المراتب فلذلك بما
لا يجد ذلك الواردات لا يستفيج فيها ذلك بما هي فيها اذا كانت المراتب المنهي عنها مختلفة شدة وضعفا بواسطة اختلاف المفاسد
الموجودة فيها الا ترى ان مراتب الضرر الواردة على الانسان كلها مكروه له ومع ذلك فلو خير بين الاقل والاكثر فالمختار هو الاقل ومن
ذلك مجبول ابدا بل الاقل ايضا مكروه جدا وحيث انه لا سبيل الى دفعه يختار الاقل وعلى قياس غلبة النفع فلا وجه لقياس ما نحن فيه به
اذ المقصود هو حصول الامتثال بالواجب الموسع مع فعل الامر وتحصيل المطلوب وامثال هذه الامور ضرورية فيما اذا كانت
منهية كما لا يخفى ولذا تسلك بعض فحول هذا القول مسلكا اخر في تطبيقه على المقام ومحصله انه زعم ان المعصية انما هو من مقدمة
الوجوب فلا يتصف بالوجوب لما عرفت من ان المقدمة الوجوبية غير واجبة فالامر بالصلوة ليس منجزا الا بحصول الشرط وهو ترك الاشتغال
بما زعم من جهة عدم لزوم التكليف بما لا يطاق ولا اجتماع الامر والنهي في المقدمة الا انه مع ذلك غير مستقيم لان الكلام في جواز الدخول في الفعل
قبل حصول الشرط واستقراره دفعة امر غير معقول عندنا وجواز تأخير الشرط عن المشروط قال في جملة كلامه في ذلك فان قلت ان تركه لا
لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب الشيء مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته يجب تعجيل الانفكاك بينهما كما مر الكلام
فيه كيف يعقل وجوب غير الاهم مع كون مقدمته محرمة في الحرام فيلزم ح احد الامرين من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المفروضة او القول
بانفكاك وجوب المقدمة عن ذيها ولا سبيل الى شيء منهما قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب على فرض عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به
مشروطا بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك الاهم واخلائه ذلك الزمان عن اشتغاله به وقد تبين عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط
فلا مانع من تقديم وجوب الواجب على المقدمة المحرمة اذا توقف وجوبه عليها فان قال لو كانت المقدمة المفروضة مقدمة على الفعل المفروض
ثم ما ذكر من تعلق الوجوب بعد تحقق شرطه فيصح ذلك بالنسبة الى ما اذا كان حصول المقدمة مقارنا لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام فلا يتم ذلك
اذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمته وجوب فلا يصح صدوره من المكلف قلت قد عرفت الاشارة الى ذلك فيما تقدم ذلك انه قبل
تقدم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف الشيء على الشرط المتأخر بان يكون وجوده في الجملة كافيا في حصول المشروط

وامّا اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال في الاجازة المتأخّرة الكاشفة عن صحّة عقد الفضولي فتوقّف صحّة الاجزاء المتقدّمة من الصلوة على الاجزاء المتأخّرة منها فلا مانع من ذلك اصلاً فاذا ابتنى المكلّف على حسب العادة بحصول الشرط المذكور تعلّق به الوجوب وصحّ عنه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل في هذا القبيل ممّا يصحّ الحكم بصحّة العمل مع ان الاصل عدمها فلا بدّ له قضيّة اطلاق الامر المتعلّق بالفعل اذا قضى ما يلزم في حكم العقل بقيد بصحّة الاتيان بالامر مع خلوّ زمان الفعل عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلّق التكليف بغير الاهمّ فالقبيل ممّا الاقتضى به انتهى موضع الحاجة من كلامه بتغاير قليل فيما عرفت من انّه لا يعقل اشتراط الشيء بالشرط المتأخّر اذ حاصل الشرط يمتنع وجود المشروط والّا لم يكن شرطاً وامّا الاجازة في الفضولي فقد بيّنا في محلّه انّ القاعدة يقتضي النقل فيها وعلى القول بالكشف لا بدّ من الكشف الحكمي وامّا الكشف الحقيقي فممّا لا واقع له وان بالغ فيه بعض من تبعهم في اصل المطلب وزعم تفريع ذلك على ما توهّم من الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلّق وتصدّى لدفع ما ذكرنا من جهة تعقّل تأخّر الشرط عن المشروط بانّ الشرط هو الوصف الاعتباري المنتزع عن الشيء باعتبار الوجود الشرط له قال بعد ابداء الفرق بين ما تخيّله نوعي الوجوب واعلم انّه كما يصحّ ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصحّ ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث يجب على تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله وذلك كما لو توقّف الحجّ المنذور على ركوب الدابّة المغصوبة فالتحقيق انّ وجوب الواجب ثابت على تقدير حصول تلك المقدّمة وليس شرطاً بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار فرع على ذلك صحّة العبادة الموقوفة على المقدّمة المحرّمة واستدلّ على ذلك باطلاق الادلّة الواردة في هذه العبادة مع عدم ما يقتضي تقييدها من العقل وغيره ثمّ قال فالموقوف الواجب على حصول هذه المقدّمة الاختياريّة من قبيل توقّفه على حصول المقدّمة الغير الاختياريّة كتذكّر وقت الفعل قدرته فيتحقّق خلوّه في تمام الوقت من الموانع الاضطراريّة بالنسبة الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولها قبله بل وامّا العقد مطلقاً فليس حصوله معتبراً في الجواز ان يمتنع الفعل في الوقت مع ثبوت التكليف قبله كما في المتقاعد عن الحجّ فالموقوف عليه في الحقيقة في هذه الصورة هو كون المكلّف بحيث يأتي بالمقدّمة ولو في زمن لاحق وكونه بحيث يكون وقت الفعل متذكّراً خالياً من الموانع الغير المستندة اليه هذا وصف اعتباري ينتزع من المكلّف باعتبار ما يطرؤ في الزمن المستقبل من هذه الصفات وهو غير متأخّر عن زمن الوجوب وان تأخّرت الصفة التي ينتزع عنها باعتبارها ولو كان نفس العلم بالخلوّ من الموانع شرطاً لتأخّر زمن الوجوب عن زمن الفعل فلا يبقى مورد للتكليف فلا بدّ من هذا القبيل كلّ شيء يكون وقوعه شرطاً لحصول شيء آخر كالصحّة المراعاة بالاجازة في الفضولي فانّ شرط الصحّة فيه كون العقد بحيث يتعقّبه الاجازة وليست مشروطة بنفس الاجازة والّا لامتنعت قبلها انتهى ما افاده قدّه وفيه اوّلاً ما عرفت من فساد اصل المبنى فقوله مضافاً الى انّه انفصح صريح بين كلماته اذ الكلام انّما هو في الواجب المعلّق على ما زعمه وهو نقيض المشروط فكيف يقول بانّ الشرط فكيف يقول بانّ الشرط والموقوف عليه في الحقيقة هو كون المكلّف بحيث يأتي بالمقدّمة وثانياً انّ التعليق انّما يتصوّر في الامور الغير المقدورة وامّا الافعال الاختياريّة فالتعليق فيها غير معقول لانّ الواجب امّا ان يكون على وجه يجب مقدّمته الاختياريّة كما في الواجب المطلق وامّا ان يكون على وجه لا يجب مقدّمته لكونه من شروط الوجوب ولا يعقل ان يكون الفعل الاختياري الذي يتوقّف عليه الواجب خارجاً عن هذين القسمين فعلى الاوّل يلزم التكليف بالايجاد واجتماع الحرمة والوجوب فيه وعلى الثاني يلزم عدم صحّة العبادة لعدم تحقّق الشرط وامّا القول بانّ الشرط هو الصفة الانتزاعيّة فان اريد انّه اخصّ استيفائها على تقدير الفعل من حيث اندفاع ما اوردنا عليهم من بطلان تأخّر الشرط عن المشروط الّا انّه لا يجدي في دفع الاشكال بالنسبة الى نفس العصيان الذي ينتزع باعتبار الوجود فانّ الشرط المذكور فانّه لا يعقل اختياريّة مقدّمة الفعل حين وجوب نهاية تسليم على وجوبها او الاستناد في ذلك الى اطلاق الادلّة الدالّة على تلك الامور الموقوفة على المقدّمة المحرّمة فانّما يصحّ التعويل عليها فيما امكن التكليف بها عقلاً وامّا عند امتناعه فالتقييد لازم عقلاً وقد نبّهنا على ذلك في بعض مباحث الترجيح ما الّا انّه بعد القول بوجوب المقدّمة واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ وتسليم مقدّميّة ترك احد الضدّين بفعل الضدّ الآخر يشكل تصحيح العبادة الموسّعة المطلقة جميع هذا التكليف المتصوّر فيها اذ التكليف التنجيزي ظاهر البطلان والتكليف التعليقي يتضمّن بما تأمّل ما الشرطي فلا يتحقّق المشروط قبل حصول الشرط وامّا التعليقي على ما زعمه بعض فبالنسبة الى الصفة المنتزعة من الوجود والعصيان فهو مشروط كما صرّح به في العبارة المنقولة وامّا بالنسبة الى نفس العصيان فكأنّه غفل عنه مع انّه منشأ الاشكال فلا بدّ من ان يرجع الى الواجب المطلق والى المشروط على كلّ تقدير بل يعمّهما حكمهما وليت شعري ما الذي بعده عن الوقوع حيث انّ الفعل الاختياري الذي يتوقّف عليه الواجب لا يخرج عن القسمين كما هو غير خفيّ على اوائل العقول نعم يمكن تصحيح التكليف في المقام بوجه آخر وهو انّ تعلّق الطلب

[illegible] في تعليقه

بشيء انما يكون بتوسط حث المطلوب حمله عليه على تعبده بعلم الطالب بان المطلوب منه لا محالة يشتغل بما هو مطلوب فلا
الطلب منه يكون لغوا الا اذا كان المقصود التعبد بذلك المطلوب فلا ضير في الامرية وحمله عليه على تعبده بما الطلب لا يمتنع
ان يكون الداعي اليه هو الامر كما هو المقصود حيث ان الطلب المتعلق بالمقدمة ليس الا طلبا توصليا كما يحمل فيه التعبد علم الطالب
بتحقق المطلوب بتعلق به الطلب حذرا من اللغوية فيما اذا توقف الفعل على المقدمة فما نفع لا محالة ولو عصيانا لعدم تلك
المقدمة موضوع الطلب فلا لزم من طلبه بها فلا يلزم محذور فقلت ذلك على تعبده انما يجب بالنسبة الى لزوم اجتماع الامر والنهي واما بالنسبة
الى و الاخر هو التكليف لا بطاق فلا يجب قطعا اذ التكليف بالفعل حال تحريم مقدمته تكليف بالا يطاق اذ لا كلام في حرمة
المقدمة وسنعرف لذلك مزيد تحقيق في بعض المباحث الآتية فان قلت على ما بينته عليه لا مرفى الهداية السابقة من جواز المقدمة
قبل مجيء زمان ذيها الا مانع من التكليف المذكور اذ ملتزم بان الوجوب مشروط بشرط السعي وبعد علم المكلف بتحقق الشرط
الامتثال بمقدمات الشروط فيما اذا انحصرت كما هو المفروض فلت لا ليس الكلام في مقدمات الواجب المشروط بل المقصود
الاشتغال بنفس الواجب لا بفعل الاشتغال بالواجب قبل تحقق الشرط مع ان القول بامتناع اشتراط الواجب بعد تحريم مقدماته
لذيها في الوجوب حيث ان الشرط لا يمكن الايتان بالفعل كما في مثال الاغتراف وكذا في الصلوة والازالة وذلك فلا يجب المقدمة
ايضا ثم انه يرد على صحة هذه المقالة الفاسدة امران احدهما التزام تعدد العقاب في المسئلة المفروضة لانه اذا غصب ولبس ثوبا
فقد ارتكب فعلا محرما وترك امرا واجبا كما اذا ترك الواجبين المضيقين مع عدم تمكنه من احدهما مع الاخر وثانيهما التزام صحة العمل فيما اذا
تعلق النهي بجزء العمل والعبادة ضرورة ان النهي عن الجزء ومن هنا كان ترك مقدمة الواجب عن العبادة منهي عنه فيجب الامر منهي
عنه لقد تمسك لدفعه بالتعليقة وستعرف التحقيق ان شاء الله وهو ولي التوفيق والهداية هداية قد عرفت مما سبق
ان الواجب قد ينقسم باعتبارات مختلفة وقد عرفت الكلام في تحقيق الواجب المطلق والمشروط وما يتفرع عليه ومنها باعتبار آخر
الى تعبدي وتوصلي فقد يعرف الاول بما لا يعلم انحصار مصلحته في شيء والثاني بما يعلم انحصارها في شيء والثاني منعكس لخروج
جملة من التوصليات التي لا يعلم وجه المصلحة فيها فضلا عن انحصارها في شيء كوجوب تحنيط الاموات الى القبلة ونحو ذلك
ونحو ذلك فالاولى ان يعرف بان التعبدي ما يشترط فيه القربة والتوصلي لا يشترط فيه القربة سواء في ذلك كون الواجب من الهيئة المخترعة
كالصلوة والحج ونحوهما او لا كالذبح والنحر والحلق والتقصير ونحوها ان كل من التعبدي والتوصلي والنسبة بين عموم من وجه
الصور ثم الامثلة ظاهرة غير محتاجة الى الوضوء والصلوة وتوجيه الميت الى القبلة وغسل الثوب منه ثم ان بعضهم
في تحديدها ان التوصلي ما كان الغرض من الامر به شيء اخر والتعبدي بخلافه فان ذلك سهو ظاهر كما ترتب الامر عليه في امثال التوصلي
بالصلوة التوصل بالستر وهو تسارع الى وجوب الغير والا فكيف يعقل ان يكون بغسل الاموات وتكفينها ومنها ما من التوصليات
التوصلية فحاصل الفرق بين القسمين ان التعبدي مشروط بالقربة والتوصلي لا يشترط فيه ذلك فقد يفرق بينهما بوجهين اخرين احدهما
لزوم المباشرة في الاول بخلاف الثاني اذ يجزي فيه حصول الفعل في الخارج ولو بمباشرة من غير المكلف الثاني اجتماع الحرام بخلاف
الاول اذ لا يعقل ان يكون العبادة محرمة وكلاهما فاسد اما الاول فلان التأمل بالفرق المذكور ان اراد به ان الاوامر التوصلية
يقتضي بعد لزوم المباشرة من المخاطب بالخطابات الدالة على هذه الواجبات فهو مما لا ينبغي ان يصغى اليه ضرورة ان ظاهر الصيغ الامرية توجيه
التكليف المستفاد منها الى خصوص المخاطب بها كيف وحال الفاعل ونقل الفعل سواء فلا يحتمل ان لا يكون الفاعل مخاطبا مباشرة الا
ان لا يكون نقل الفعل مأمورا به وذلك ظاهر جدا وان اراد به ان مجرد كون الواجب توصليا يقتضي بان يكون المباشرة للفعل
المأمور به واجبا ان كان ظاهرا في المباشرة بحسب القواعد اللفظية فهو وضع فاسد من مسائله ليس فيهما ما يقتضي به الا انه لا يعني
بالتوصلية الا ما لا يكون قصد القربة معتبرا فيه وذلك لا يقتضي شيئا وان اراد به ان دليل الاستنابة انما يجري في ظاهر
ظاهر الاوامر الواردة في الافعال الخاصة وهي لا يجري في التعبديات فهو منقوض بجملة من التوصليات التي لا يجري فيها الاستنابة
كالمضاجعة والجماع وبجملة من التعبديات التي يصح الاستنابة فيها كالحج والزيارة ونحوهما والوجه في ذلك ان ادلة النيابة الا
انها بواجب دون واجب فيما يكون محله لا يفرق بين التعبدي والتوصلي فان قلت لا ينبغي انكار عدم لزوم المباشرة في الواجب التوصلي
ضرورة حصول الواجب فيها بفعل الغير كما في غسل الثوب النجس عند غير المكلف بل ولو حصل من دون مباشرة ادمي ايضا كان
مجزيا قلت فرق ظاهر بين حصول الواجب في الخارج بعد ارتفاع موضوعه ومحله في الخارج وما يرى من الامثلة انما هي من قبيل الثاني
كما اذا ارتفع موضوع التعبدي ايضا مثلا اذا احترق الميت فلا يجب عليه الصلوة وبالجملة ظاهر الامر هو المباشرة والتأمل بعدم

قوله ... [illegible]

قوله فيعرف ... التعبدي والتوصلي

في تعلق الامر بالطبايع

ورد الى اشتراكها فيما اختلط عليه الامر بين الوجهين مع ظهور الفرق فيهما وتعيين ما يمكن ان يكون في المقام وجهين احدهما ان الامر وان كان ظاهرا في تعلق الطلب بشخص خاص الا ان الغرض تعلقه بحصول الفعل في الخارج على اي وجه وقع وهو فاسد جدا اذ التعبدي هو لنا دينه بكلام لا يكون معناه التخصيص بالمخاطب كان يقول ليفعل كذا وغيره لك لا يصح المراد بالامر بحيث لما امر ولو فعل غيره في الخارج لا نقول انه يبدل بذلك من غيرنا وبل في نفس الفعل فهو فاسد قطعا الا ان اراده فعل غير عن المامور وان اريد به انه مع لسانه وبل كان يكون المراد التسبيب فهو مجاز لا ينبغي ان يصار اليه من دون دليل على اعتبار في امثال القول به بانهما امران متباينان وذلك جدا واما الثاني فلان الفرق المذكور لو تم على ما سبق الوجه فيه فهو من فروع الفرق الاول وهو شرط التعبدي بالنية دون التوصلي ليس بفرق اخر اذا عرفت ذلك فاعلم انه لما علمنا بانه احدهما على الاخر مصداقا فلا اشكال فانه يجب الاتيان بالتعبدي على جهة الامتثال كان يكون الداعي الى ايجاد الفعل في الخارج هو الامر المراد بالقرينة التي قلنا باعتبارها في التعبدي ولا يجب الاتيان بالتوصلي على وجه الامتثال فلو اتى بالفعل المامور به في الخارج لا بداعي الامر بل بواسطة الدواعي الموجودة في نفسه لا يتعلق الامر لم يجز في الاول ويجزي في الثاني اما الاول فلا اخلال بما هو المقصود من الفعل عند وقوعه على وجه فيجب الاتيان به ثانيا على ما هو المطلوب واما الثاني فلان المفروض حصول المطلوب من المكلف في الخارج على وجه فلا بد من سقوط الامر نعم يستحق فيه العبد الثواب المترتب على الفعل على ما هو المصرح به في كلام المتكلمين انما هو فيما اذا اتى بالفعل على جهة الامتثال والقربة والكلام في ذلك اذا شك في واجب من الواجبات انه من الاول او من الثاني فهل ظاهر الامر يقتضي بماذا ذهب جماعة من اصحابنا ومنهم بعض الافاضل الى ان ظاهر الامر يقتضي بالتعبدية وظاهر جماعة اخرى ان الامر ظاهر في التوصلية ولعله الاقرب وقد احتجوا في ذلك بامور منها ان العقل قاض بوجوب الامتثال بعد العلم بالامر ولا يتحقق الا بقصد القربة والاطاعة وقد ينبه مصداقه محضرا ان الكلام انما هو في وجوب الامتثال فان اريد بالامتثال مجرد عدم المخالفة ولو بالفعل فهو مسلم لكنه ليس يعتبد ان يريد الاتيان بالفعل على جهة التقرب كان يكون الداعي الى الفعل نفس الامر فهو ممنوع وبان العقل قاض بذلك ليس بسديد اذ غاية ما يحكم به العقل هو عدم المخالفة وعدم ترك المامور به في الخارج وان استند في ذلك الى ان الاتيان بنفس الفعل في الخارج على نفسه بان يكون الامتثال به مطلوبا للامر بعيد من المخالفة التي يحكم بقبحها العقل على ما عرفت نعم ويمكن الكلام بعد اعتبار الامتثال في المامور به ولعل المستفاد من الامر الا مطلوبية الفعل فقط فلا مخالفة على تقدير الاتيان به كالا يخفى ومنها الاستدلال المذكور ونحو ذلك مما نحن بصدده ان الكلام انما هو في ان الامر ظاهر في الوجوب التعبدي او التوصلي والوجه المذكور مما لا مساس له على ما هو غير خفي واحتج بعض موافقينا على التوصلية بان المطلق الامر قاض بالتوصلية اذ الشك انما هو في تقييد الامر الاطلاق بدفعه نعم لو كان الدليل الدال على الوجوب اجماعا او نحوه من الادلة اللبية لا وجه للاستناد الى الاطلاق فيكون الامر راجعا الى الخلاف المقرر في محله من المسائل الشرطية والجزئية فان قلنا بالاشتغال لا بد من القول بالتعبدية والا فلا وهو واضح ليس في محله الاستناد الى الطلاق لا يرتفع بمثل هذا التقييد فاسد اذ القيد مما لا يتحقق الا بعد الامر توضيحه ان الاطلاق انما ينهض دليلا فيما اذا كان التقييد مما يمكن ان يكون قيد المتعلق اذا فيد الامر به واما اذا غير فيه فانه يمتنع ان يكون المطلوق في المسألة مقيدا بالايمان والكفر والتواتر وتحوها من انواع القيود التي لا مدخل في الامر فيها واما اذا كان التقييد الذي هو التي لا يتحقق الا بعد اعتبار الامر في المطلوب فلا يصح الاستناد الى اطلاق اللفظ في دفع الشك في مثل التقييد المذكور وما نحن بصدده من قبيل الثاني فلا بد لنا في المقام من بيان امرين احدهما انه يعقل بيان التعبدي الا بحرف الا بحيث انه مثل ما الاول فلان القربة عبارة عن الاتيان بالفعل المامور به على وجه يكون الداعي نفسه هو الامر فهو من الاعتبارات اللاحقة للفعل بعد تعلقه بالاخطر ومن ثم لا يعقل تقييد الفعل المامور به ويجب ان يلاحظ مقيدا بالقربة وما يلحق ان يلاحظ مقيدا بوقوعه في دار كذا وزمان كذا وغير ذلك كذا ونحوها وان يلاحظ مطلقا ولعل ذلك ظاهر لمن له ادنى فطانة ولطافة فهو يجري واما الثاني وهو انه اذا كان التقييد مما لا يعقل على المطلوب بعد تعلق الامر به لا يصح فعند الشك الاطلاق فلان المراد من الاطلاق المعتبر بالاتفاق والاطلاق في نفسه ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلعدم معنى التقرب مما لا ينبغي الاشكال فيه ان المفروض انه الشيء يكون مع قطع النظر عن الامر فالامر بالقربة التي التقييد المذكور ما الاستناد الى الاطلاق لانه في نفسها عام الا ان الامر لشيء لو كان الشيء في تعبد اعتبار الامر يصح اعتبار القيد فيها ومن عدمه كما هو المفروض فان قلنا في تقرير المباحث المتقدمة ان ما لو كان الطلب شيء على جهة الامتثال لابد من ان يكشف في ذلك بان امر الفعل المقصود به انه على جهة التقرب او لا ثم ان تعين

المقصود هو الامتثال بالامر ولا يجوز ان يكون لكل السلف لافادته نفس المطلوبية مقيدا للوجه المذكور واما الثاني فلما
مر من انه لا معنى لاطلاق الهيئة ومعها انما الاشكال في صورته لاحتمال في ذلك فالاولى ان نتمسك باطلاق المادة في محله وبطين تقييد
الفعل بعد الدواعي المتفشية في النفس باعتبار قواها الشهوانية وغيرها مما لا يرجع الى الامر وحيث ان المفروض استحالة صدور الفعل
الاختياري من الفاعل من دون ما يدعو الى الفعل فلا مناص للمكلف الا اتيانه بداعي الامر فيما اذا شك في التعبدية والتوصلية يمكن
الاخذ باطلاق الفعل المحتمل تقييده بعدم الدواعي النفسانية لانا نقول ذلك وهم فاسد لانا فرقنا بتسمع تقييده بشيء بل ان يكون
القيد هو ذلك الشيء او ما ضده على وجه يقتضي بالاخرة البقاء على تقييده بعدم الافضائه الا يجعل شيئا فلعله يكتفي بغيره كما هو وبالجملة
فالفعل الملحوظ فيه محو الامر موضوع للامتثال ولا يعقل اعتبار شيء في نفس الفعل فيما اذا كان عروضه عليه بواسطة الامر المتاخر عنه
نعم بعد من ذلك نعرف ان التفصيل بين ما اذا كان الكاشف عن الطلب هو اللفظ وما اذا كان الطلب ملحوظا لولا عليه بنحو من الوجوه اللبية فما
وجه له اذ الدال على التعبد المذكور على تقديره بوجوه مما لا يعرف فيه بين الادلة اللفظية واللبية على نحو اختلاف فيهما كما لا يخفى وعلى
تقدير عدم ملاحظة فرق بينهما ايضا فالحق الحقيق بالتصديق هو ان ظاهر الامر يقتضي التوصلية اذ لم يتفق من الامر الا تعلق الطلب
الذي هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول المادة وبعد ايجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لا مناص من سقوط الطلب لامتناع ما
الحاصل وعند الشك في الادلة اللفظية ظاهر واما فيما اذا كان الدليل هو الاجماع ففيه ايضا يقتصر على ما هو المعلوم او استكشافه من لفظ او
انه لم يكن الا مطلوبية الفعل فقط وبعد حصوله لا بد من سقوطه واما الشك في التعبدية المذكور فبعد ما عرفت من انه لا يعقل ان يكون مفاد
بالكاشف عن الطلب لا بد له من بيان زائد على بيان نفس الطلب لا اصل عدمه واحتمال العقاب على ترك الامتثال يدفع بقبح العقاب من دون
بيان كما هو المحرر في امثال البراءة من غير فرق في ذلك بين الكواشف اللفظية وغيرها ومن غير ابتناء على ما قرر في محله من الخلاف المشهور بينهم
في البراءة والاشتغال عند الشك في الجزئية والشرطية اذ لا ينبغي للقائل بالاشتغال فيما اذا كان المكلف به مجملا كالصلاة على القول بالصحيح
مع الشك في اعتبار شيء فيه القول به فيما اذا كان المطلوب امرا معلوما مع الشك في اعتبار امر اخر فيه كما فيما نحن فيه فظهر فساد ما قرره المستدل من انه على
تقدير ان يكون الدليل لبيا يكون الامر راجعا الى الخلاف المقرر نعم قد يمكن القول بالاشتغال فيما يكون الشك في كيفية الامتثال بعد
معلومية نفس وجوب الامتثال من الشرع لان الكيفيات المتعلقة بالامتثال من الامور التي وكلها الشارع الى العقل لا يحتاج بيانها منه وفي ذلك
فيحج في العقاب عليه بعد امكان الاحتياط كما انه يمكن القول بالاشتغال ايضا فيما اذا لم يمكن الامتثال معلوما بل مضطرا الى ان الشك في المكلف به
حيث ان المقصود في الواقع هو امر واحد ان حاجبا انه على تقدير التعبدية زائدة على بيان نفس مطلوبية الفعل ظاهر كما لا يخفى فتدبر
ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من حيث التعبدية المحتاجة لبيان زائد امر واحد على الطلب بل لازم ان يكون للفعل ثوابا بان حد ما لنفس الفعل بانيه
للامتثال بعد الامر الملحوظ فيهما كما توهمه بعض من لا دراية له لما عرفت من ان المقصود حقيقة واحد فلا يعقل تعدد الثواب فتدبر
والله ولي التوفيق والهداية **هداية** بعد ما عرفت من ان ظواهر الاوامر قاضية بالتوصلية فهل هنا ما يقضي بخلاف الامر من الادلة
الخارجة عن مقتضى الامر قيل نعم والتحقيق انه لا دليل على ذلك ويمكن الاحتجاج للاول بوجوه الاول قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين وربما يعترض لا لاجل الى العقل والموجود مركزا له في المنهي بخلاف ذلك حيث ان المطلوب في المقام هو ثبات الاصل الاول والا
فما رام به الغد المقرر فيه ثبات اشتراط العبادة بنية القربة فقيل الا لابي حنيفة حيث عمم اشتراط الوضوء بالقربة والظاهر انه تبع في ذلك
المحقق في المعتبر حيث قال في بحث الوضوء ويشترط استحباب نية القربة لقوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا يتحقق
الاخلاص الا مع قصد القربة وكيف كان فالاستدلال بالاية على وجه ينطبق على المدعى في المقام ما احتج به احد منهم انه نيات ونقرر
حصر المامور به على الكتاب في العبادة ولا يتحقق العبادة الا بقصد الامتثال فيجب عليهم الامتثال ويتعين هذا الحكم في شريعتنا ايضا
لما قرر من جواز استصحاب الاحكام الثابتة في الشرايع لماضية وان لم يثبت عن ذلك فيدل عليه قوله وذلك دين القيمة اي السنة الثابتة
التي لا تنالها النسخ وثانيهما امرها بالاخلاص في الدين وهو عبارة عن مجموع الاعمال والعقائد الشرعية والاخلاص فيها لا يتم الا بقصد
الامتثال ويتم في حقنا بالوجهين والجواب اما عن الوجه الاول فبانه ان اريد من حصر المامور به في العبادات التعبد بالاوامر الواردة
الا بحمل التورية فتخصيصا بانها بالتعبد على ان يكون كلمة اللام للغاية كما يظهر من استدلال بعض اصحابنا بالاية في قبال الاشعري
القائل بالجزاف في افعاله تعالى فهو فاسد جدا لان المتفاهم من الاية انها ليست للغاية بل هي المعلول بواسطة ملاحظة نظائرها في الايات
القرآنية انها لام الارادة والامر الداخلة على المراد والمامور به كما في قوله امرنا لنسلم لرب العالمين وامرت لان اكون اول من اسلم وقوله
امرت لاعدل بينكم ويريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فدخول اللام هذه يكون مفعولا به على ما صرح به بعضهم حيث ان المراد

في كلام ابن هشام على ما حكي ان العامل بعينه لفظ تبرع في مثل هذا انما هو لك بعد خصوص الفعل عند الحاجة الى التقوية في المعمول عند
مفيد لكنه لا يخالف المذكور بل يكون من جنسه لتقدير في ابن النظم من بين لانها البدء وكيف كان فلا ينبغي التأمل في ان لا رجح
لتبيين للغايتين ما عرفت مضافا الى ما استفيد من العطف في قوله تعالى ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة فانهما معطوفان على قوله ليعبدوا و
مقتضى ذلك تكرار العامل كانه قيل ... الظاهر ان النون منهما حذف فيهما ايضا غايتين بل هما مأمور بهما وذلك الظاهر مع التنزيل فلا دلالة في الآية
على المطلوب لاحتمال ان يكون الاوامر المتعلقة بهم لطفا في التعبد كما في قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون العبادات
والتذلل من الغايات المترتبة على الاوامر سواء كانت نفسية او توصلية وان يريد من حصر المأمور به في العبادات ان العبادة هي المأمور بها
فقط على وجه لا يكون غيرها مأمورا به كما يكون اللام للصلة النحوية كما هو الظاهر فيراد بالعبادة على وجه الاخلاص ليس الا التوحيد
كما فسرت بذلك في لسان بعض اهل التفسير فعن الطبرسي انه قال بعد قوله وما امروا الا ليعبدوا الله الخ اي فما امرهم الله تعالى الا ان يعبدوا
الله وحده لا يشركون بعبادته فهو مما لا يختلف فيه ملة ولا يقع فيه تبديل انتهى وقد علمت ان لفظ يشير بذلك الى تفسير قوله وذلك دين القيمة وعنه
ايضا بعد قوله مخلصين له الدين لا يخلطون بعبادته عبادة ما سواه انتهى ايضا بعد ذكر الابناء لا يشركون به شيئا انتهى تلك ويؤيدها في معناها
المشركين ويعاضده نظائرها من الايات القرآنية كقوله تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين وقوله تعالى الا لله الدين الخالص وقوله عز
من قائل قل الله اعبد مخلصا له ديني فاعبدوا ما شئتم فان من لاحظ فيها مما يكفي عن الاستدلال في ارادة التوحيد منها وكيف كان فان
مفادها نفي الشرك فهي مشتملة على ام المسائل الالهية والاحكام الشرعية الفرعية وهي الصلوة والزكوة على حسب ما يقتضيه المقام كما انه جمع
بين التوحيد وحقوق الوالدين في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وبالجملة فالمنصف لا مجال له من
تسليم ذلك ان العبادة ليست ما اصطلح عليها الفقهاء بحسب اللغة فان المراد بها لغة هو التذلل والانقياد ويعبر عنه بالفارسية بپرستش وبندگی
كردن وستودن وستايش كردن ونحو ذلك فما الا مدخل لها بالافعال التي اصطلح عليها الفقهاء ولعل ذلك الظاهر لا ينبغي الا لنا المنع مما
الجواب عن الوجه الثاني فبان الدين لما جاء لان ... فتارة يكون المراد به ما عرفت من معنى العبادة كما يظهر من الايات بعضها واخرى
يكون المراد به الطاعة كما قيل في قوله تعالى ولا يدينون دين الحق اي لا يطيعون طاعة الحق ومنه يكون المراد به الجزاء كما في قوله مالك يوم الدين و
تارة يكون المراد به الاسلام كما في قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام او قيل انه وضع الهي لاولي الالباب يتناول الاصول والفروع لا
في ان المراد به في الاية ليس هو الجزاء العمل لعدم ما هو ظاهر والكل محمل على التعاند ... التقريب الاستدلال لا موقوف على
ان يكون المراد بالدين خصوص الاعمال الفرعية لما هو المحل في الشريعة ولا دليل على ان المراد به في المقام ذلك مع كونه مفتقرا الى اعتبار نحو من
في مقام الاستعمال الا في ... التقريب على تقدير ارادة المعنى الاعم من الاعمال الفرعية والعقائد الاصلية كما هو احد الوجوه المحتملة فيما ... لانا
نقول ذلك بين على تقدير ان يكون المراد بالاخلاص هو قصد التقرب وهو غير معقول في العقائد فان قلت لعل المراد بالدين هو الاعمال
التي يجزي بها تسمية للسبب باسم المسبب قلت بعد كونه مجازا لا يصار اليه لا بعد فيه لانه لا يجدي شيئا ان يكون محصل معنى الاية على ذلك
التقيد بما امروا الا بالعبادة والانقياد حال كونهم قاصدين التقرب بالاعمال التي يجزي بها فيكون قصد القربة معتبرا فيما يترتب عليه الجزاء
وظاهر ان استحقاق الثواب مشروط بالامتثال كما نبهنا على ذلك فيما تقدم والكلام في اشتراط سقوط التكليف بالقصد الى احدهما
الاخر لجواز سقوط التكليف مع عدم ترتب الثواب والجزاء والانصاف ان الظاهر من الدين هو العبادة التي ترادف الانقياد والاخلاص فيه عبارة عن عدم
اختلاطه بالانقياد للغير وجهه الكبرياء فيكون المراد انهم مأمورون بالانقياد والتذلل حال كونهم مخلصين له التعبد لا الانقياد مع غيره
بانقياد غيره كما ينظر الى ذلك التقابل بالمنقول من الايات المشابهة لها في السياق على ما عرفت ولو تنزلنا واغمضنا عن ذلك كله فيجب حمل الاية
على الاستحباب اذ على تقدير ارادة وجوب القربة يلزم تخصيص مستهجن لا يمكن التزامه لان الاغلب في الاوامر الواردة في الشريعة انها
واجبات توصلية ولعل ذلك لا يقبل الانكار الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وجه الدلالة ان الاطاعة فما
امر بها في هذه الاية ولا تتحقق الا بقصد الامتثال فيجب بذلك في الاوامر نظرا الى وجوب الاطاعة فيكون هذه الاية حاكمة على ظواهر الاوامر
الواردة في المقامات الخاصة نظير قوله تعالى ... على الاوامر الخاصة على القول بدلالتها على الفور والجواب عنه ان الاطاعة تارة
تطلق ويراد بها ما لا يحصل بدون قصد الامتثال على ما هو مناط الاستدلال وتارة تطلق ويراد بها مجرد عدم المعصية ولا يجوز ان
يكون المراد بها في المقام هو الاول اذ على تقديره يلزم ان يكون طاعة الرسول واجبة بمعنى قصد التقرب اليه مع ان الاجماع قائم بعدم
وجوب الطاعة للرسول بهذا المعنى فانه لم يقل بوجوب قصد التقرب الى احد من الخلق ولا يكفي في ذلك ان الطاعة لله بعينها هي الطاعة للرسول
اذ الظاهر من تكرار الاطاعة في الاية تكرار المأمور به لذلك ورد في الاستدلال بهذه الاية مع امكان الاستدلال بالاية ... ذكر فيها الاطاعة

فقد يرد مسلمنا ولكنه تخصيص للاكثر على وجه يكاد يلزم منه المستهجن فلابد من ان يحمل على المعنى الثاني كما يشعر بذلك ورودها بهذا المعنى
في كثير من الموارد في القرآن الكريم وغيره كما في الامر بالطاعة للوالدين اذ ليس المراد بها فيه الا مجرد عدم المخالفة وكما في قوله تعالى ومن يطع الرسول
فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فان مقابلة التولي بالاطاعة من اقوى الشواهد على ان المراد بها في الاية عدم
المخالفة وقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وان تطيعوه تهتدوا وقوله واطيعوا الله واطيعوا
الرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين وفي الزيارة من اطاعكم فقد اطاع الله ومن عصاكم فقد عصى الله فان مقابلتها
بالعصيان كمقابلتها بالتولي يؤذن بان المراد بها ما ذكرنا من ان المراد بالاطاعة هو عدم المعصية على وجه المجاز لتعرف من قرينة
ان يكون المقصود من مدلول اللفظ بحسب الظاهر على وجه لا سبيل الى التأدية بغير ذلك المعنى المقصود لا جل الاعلى الوجه الغير المعتد
المراد على خلاف الواجبات التعبدية فان المقصود فيها التعبد بها مع انه لا يمكن ان يكون مقتضى الامر الدال عليه وبالجملة فالمقصود
بهذه الاوامر ليس الا مجرد عدم التركها الا ان اللفظ المفيد لذلك المعنى يفيد معنى اخر ليس مرادا وان بين ذلك في المجاز مما يجب ان يصار
اليه اذا دل عليه الدليل كما عرفت ذلك ولو اغمضنا عن ذلك قلنا بان المراد بالاطاعة معناها الحقيقي فلا ثم انها حاكمة على الادلة
الخاصة لعلها واجبة في حد نفسها مع ان غاية ما يكون مفاد الامر حينئذ الاتيان بالواجب مشتغلا في فعل الصلوة واجب اخر ويمكن سقوط
الامر الثاني بمعنى حصول الكلف به فيها اذ الامر الاول لعموم الاطاعة على ما عرفت فيكون سقوط الامر الاول لارتفاع العقاب المترتب على
العصيان بواسطة الامر بالاطاعة لا ان ذلك خلاف لانتفاء الالتزام بمثل ذلك لعدمه خلاف الاجماع فان سقوط الواجب لو كان موجبا
لعدم ترتب العقاب المترتب على تركه لا يعقل ان يكون موجبا للعقاب المترتب على ترك الاطاعة بواسطة تعلقه موضوعا كما لا يخفى
حجة الثالث قوله لا عمل الا بالنية ونظيره قوله انما الاعمال بالنيات وقوله لا قول الا بالعمل لا عمل الا بالنية ولا نية الا باصابة
وقوله لكل امرئ ما نوى وجه الدلالة ان العمل عبارة عن مطلق الافعال التي يتعلق بها الامر والطلب حتى الامور الواجبة والنية عبارة عن
قصد القربة ونفي العمل بدون النية يوجب التكذيب فلابد من حمله على نفي الاثر كما في روايات كقوله لا صلوة الا بطهور فالمعنى انه لا يترتب
على افراد من الواجبات الاثر المطلوب منها من سقوط الامر وفراغ الذمة واستحقاق الثواب الا بقصد القربة وهو المطلوب والجواب
عنه ولا نمنع كون المراد من العمل مطلق الافعال الواجبة بل الظاهر بل اللفظ ادخل في مقام عدمه فنناظر بان المراد بها الغالب
خصوص العبادات كما في قوله والعاملون كلهم هالكون الا العاملون وقوله لا عمل الا باستحقاقه وان بيت عن ذلك فلابد من حمله
على ظاهر لغة وهو مطلق الافعال من دون خصاله بالواجبات ولا زم عدم ترتب الاثر على كل فعل ولو كان من الافعال المحرمة الا
القربة وفساده غني عن البيان وثانيا نمنع كون المراد بالنية هو قصد القربة لان المقصود من لفظ النية عرفا ولغة ليس الا مجرد القصد
الى الفعل ولا دليل على ان المراد بها القياس هو قصد القربة غاية ما في الباب لا تنبيه على اعتبار قصد العنوان في العمل فالمراد بتحقق قصد
الفاعل الى عنوان العمل لا يتحقق عمل بدونه ولا فعل مع ذلك فلا يجوز حمله على هذا المعنى بضرورة وجود العمل مع عدم القصد الى
عنوان الفعل فلا يصح النفي الى الذات ولا بد ان يحمل العمل على الافعال الاختيارية من حيث انها اختيارية فيكون المراد ليس الفعل الا
موجودا لم يكن مقصودا ومع ذلك فلا يجوز حمله على هذا المعنى بضرورة وجود الفعل الاختياري من غير قصد الى عنوان الفعل اذا
لم يعتبر متعدد مع تعلق القصد باحدها فانه يكفي في وقوع الفعل اختياريا ان يكون احدها عنوانا وبه مقصودا للفاعل نعم لا يكون اختياريا
باعتبار عنوان الغير الملتفت اليه كما هو ظاهر فلابد من ان يحمل الرواية على ان الفعل الاختياري بعنوان الاختياري غير واقع الا بالقصد الى ذلك
العنوان هذا ما يقتضيه قواعد اللغة واما ما يمكن استظهاره من الرواية فهو ما عرفت من ان المراد بها خصوص الافعال العبادية وبدل
على اعتبار القربة فيها فلا دلالة فيها على المطلوب بوجه على انه لو حمل على ما زعم يلزم تخصيص شنيع يكاد يلتزم بمثله مسكة فالامر دائر
بين التصرف في الرواية باحد الوجوه المذكورة ونحن لو لم نقل بظهور الاحتمال الاخير لا نسلم ظهورها في غيره فلا وجه للاستدلال لمكان الاجمال
واما قوله انما الاعمال بالنيات فقد ادعي تواتره لفظا الا ان بعض مشايخنا نبه على ما حكاه الاستاذ بالاتصال اسناده الى خليفة الثاني
وكيف كان فهو بمنزلة ان يقول كل عمل بالنية فيحتمل التبعيض كقولنا كل اللبن لبنا ما النية الا بحمل فيكون مفادها مفاد
الروايات السابقة في الاحتمالات المنصوصة وعلى ما سلف في الرواية الاخرى واما قوله لكل امرئ ما نوى فمن الظاهر انها صريحة في المقصود
فلا وجه للاستناد اليه في التحقيق ان مقتضى الاوامر الخاصة على ما عرفت لا يزيد على التوصلية والادلة المذكورة لا تنهض حجة على
الاصل الثانوي فعند الشك لا بد من الاخذ بمقتضى البراءة واصالة العدم على ما نبهنا عليه في الهداية هذه اذا تبين بعد ما
عرفت من انه لا يدل على لزوم قصد القربة في الاوامر فهل هناك ما يدل على اعتبار قصد العنوان في المامور به لا وجهان بل قولان

الاول ربع على من تعلق الامر

ثم الفصل بين ان يكون العنوان موجبا للتبني على

الفصل

فصل في عدم لزوم قصد العنوان في المامور

بما عرفت فى الاول والثوهو انه وقبل الدخول فى الاستدلال ينبغى ان يعلم انه لا اشكال فى ان الفعل اذا لم يصح نسبته الى المكلف
بوجه من الوجوه لم يعقل تعلق الامر به كما اذا فرض الاكراه والالجاء فى صدور الفعل منه كما اذا حصل الداعى الى كراهة الفرق
الطبيعى الوجه من ذلك لان المتبادر من المامور به هو ما يكون مستندا الى المكلف ما يدعو الى لفظ الفعل حقيقة فيما يصح
اسناده كان بعيدا عن التحقيق لما قرر فى محله من تعميم الفعل للافعال الاختيارية الصادرة عن الفاعل المختار وغيرها مما يصدر
عن الفاعل الموجب مضافا الى ان لفظ الفعل مما لا يجدى كونه حقيقة فيما ذكر لان العنوان للمامور به عنوان الفعل بل عناوينه كالضرب ونحوه
فلا بد من التكلم فيها واما بواسطة ان الضرب المامور به منصرف عرفا الى ضرب يصح نسبته الى الضارب فلو امر المولى عبده بالضرب
واخذ يده واحد من علمائه وقومها على احد لم يكن العبد ممتثلا ولعل ذلك مفروغ عنه عندهم ويلحق بذلك ما اذا صح نسبته
ولكن لم يكن الفعل واقعا على شعور كما اذا وقع منه نائما ولا منافاة بين ذلك لظهور ان الفعل لا يصح سلبه عنه وهو كاف فى صحة
الاضافة الا ان الواقع فى تلو الاوامر التكليفية لعله ينصرف الى ما هو مقصود له ولو بوجه فلو وقع من غير ان يكون شعور به لا يمكن
دعوى عدم الاجزاء به ان لم يكن فى الظهور بمنزلة القسم الاول كما لا يخفى ولا اشكال ايضا فى لزوم القصد اذا كان الفعل مما لا ينفع
الا بالالتفات اليه ويختلف ذلك لان الفعل اذا كان عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مثلا ونحو ذلك لذاته لا يتوقف
على قصد الا ان كذلك الفعل وجوده اعتبارات يلحقها بعضها من غير ان يكون مقصودا كالضرب فانه اسم للحركة المخصوصة وان لم يقع
على وجه الضرب يلحقها بعضها اذا كان ذلك الوجه مقصودا فلا يؤثر الحركة انها تعظيم ما لم يكن التعظيم مقصودا فاذا تعلق الامر بمثل
العنوان فلا مناص من القصد اليه تحصيلا للموافقة بعد العلم بالاقتضاء فالفرق بين الضرب وبين التعظيم ان الضرب بدون القصد
ضرب فيمكن القول بالاجزاء بخلاف التعظيم ولعل ذلك ايضا ظاهر وانما الاشكال فى عنوان يقع على وجه الاختيار مع وقوع ذات الفعل
بعنوان اخر اختيارا وصدق العنوان الذى لم يقع على جهة الاختيار وكيف كان فالحق الذهاب الى اعتبار القصد بوجوه فوق الاوامر وحده
دعوى تبادر الفعل الواقع على جهة الاختيار من الفعل الواقع فى تلو الاوامر فان ريد مثلا الضرب حقيقة فى الواقع مقصودا
منه فذلك دعوى مجردة اذ لا تبادر لا انصراف ان كان يمكن ذلك الا انه ممنوع اشد المنع لتساويهما من الاعم المعروف فى محله ان الافعال الاختيارية
الا بالقصد اليها وهى محال لتكاليف الشرعية لا الافعال الاضطرارية بناء على عدم مقدوريتها للمكلف فيمنع تعلق التكليف بالافعال
الغير المقدورة نبحث فيه متعلق التكليف هى الفعل المقصود وهو المطلوب وذلك الثالث ما يحرر بعض الافاضل فى مناهجه وهو
انه لا بد من نسبة الفعل الى شئ من كونه مؤثرا فيه هذا بديهى لان التاثير قد يكون مع المباشرة وقد يكون بالامر والبعث كما فى الفعل
فلانا والافعال المطلوبة من المكلف لما كانت مطلوبة منه فاهو نسبتها الى نفس ومن لبدنه ومن تاثيره لا يكون الا بالامر والبعث للبدن وهما لا
الا مع القصد والشعور فيلزم ان لا يصدق عمل فاهو المكلف حقيقة الا بالقصد الرابع قوله لا عمل الا بنية على ان يكون المراد من
العمل نفى الاثار بالنسبة الى عنوان الغير المقصود كشمول التكليف ونحوه والجواب اما عن الاول فقد عرفته واما عن الثانى فبجميع ما فى
تمهيد هلون الامور العارضة للمامور به القيود اللاحقة له على وجوه احدها ما يوخذ فيه قبل لحوق الطلب به كتخصيص الضرب بمكان
او زمان وفاعل ونحو ذلك فى الابحث ثانيها ما يلحقه بعد ملاحظة لحوق الطلب به كالامتثال على ما عرفته تفصيل الكلام فيه
ثالثها ما يعرض فيه بعد عروض نفس الطلب لا ان القيود التى من قبيل الاول لا مجال لعدم اعتبارها فى المامور به على ما لا اشكال فيه
القيود التى تعرض بعد الامر يلحقها حكمها على ما مر واما القيود التى تحدث بنفس الطلب فى المامور به فلا وجه لاعتبارها فانها اذ المطلوب
انما هو الفعل من غير تقييد غاية الامر ان الطلب حين ما يتعلق به يحدث فيه ولا دليل على اعتبارها وقد عرفت ذلك فاعلم ان القدر
المعتبر فى المامور به تارة يكون معتبرا فيه مع قطع النظر عن حيث تعلق الطلب بالفعل الغير المقيد وتارة يكون بواسطة امتناع
تعلق الطلب بغير المقدور فاذا كان من القسم الاول لا بد من القول بعدم الاكتفاء بما اذا اتى المكلف بالغير المقدور بل ان الواقع
واقع واما اذا كان من القسم الثانى فعلى ما عرفت لا يؤثر فى التقييد بعد الاطلاق فى المادة وبالجملة فنحن نقول ان الطالب انما تصور
فعلا غير مقيد بقيد لاحظ فيما يوجب وقوعه من المكلف على وجه الاطلاق بالنسبة الى ذلك القيد فيتعلق طلبه بذلك الفعل
المطلوب ما عدو فان نفس الطلب لجميع افراده لا يؤثر فى رفع الاطلاق لانه قصور فى الطلب لا تقييد فى المطلوب بعد ما عرفت فيما تقدم
من صدق العنوان التى يقع مؤامرا بها على الافعال الواقعة من جهة من الجهات اختيارية لا ينبغى الاشكال فى كفاية كل فرد من الافراد التى
ينطبق عليها عنوان المامور به لسقوط التكليف حصول المامور به المستند الى ان امتناع تعلق الطلب بغير المقدور لا يقتضى الا قصور
فى الفعل المقيد بالقدرة فلا سبيل الى اثباته فهو ممنوع وان اراد عدم تعلق الطلب به بواسطة مقتضيا حاصلا فى نفس الطلب

مقصود موجود فهو مسلم لكنه لا يجدي نفعاً فقد يكون مراد الطالب ان يطلب الطالب غير ما لا يمكن عليه الطلب على وجه العموم كما انه يمكن ان يكون
امراً مخصوصاً لا يمكن اظهاره او لا يتعلق الطلب كما في الاوامر التعبدية على ما عرفت فان قلت ان الفعل لا يكون واجباً الا بالطلب والمفروض عدم
تعلقه ولو بواسطة قصوره بمطلق الفعل الشامل للفرد وغير المقيد فلا يكون الفعل بعمومه واجباً ولا معنى لسقوط التكليف
وان سقوط التكليف بغير الواجب لا بد له من دليل ولا دليل عليه قلت ان سقوط التكليف بغير الواجب فيما اذا كان ذلك بواسطة قصور الطلب
بعد معلومية ان ما اراد ان يطلبه هو الفعل المطلق مما لا يحتاج الى دليل لحصول المقصود الحقيقي بذلك ولا يعقل طلب الحاصل فان قلت
ذلك ظاهر الفساد اذ لو جاز ذلك لكان قاضياً بان المطلوب هو الفعل المطلق فيما اذا كان العبد غير واثق في المطلوب ضرورة لزوم اختلاف
الطالب في الافراد لو كان المطلوب مقيداً والمفروض خلافه لاطلاق المطلوب فان قلت لو علمنا بان المقصود هو الاعم كان الوجه ما
ذكر ومن اين لك العلم بالمقصود قلنا انه يكشف لك من اطلاق المادة حيث ان المقصود لو كان امراً مخصوصاً لكان على المتكلم بيان ذلك
قلت قد عرفت فيما تقدم ان الاطلاق انما يعتبر بواسطة قبح ترك البيان مع ورود الكلام في مقامه واما اذا كان في المقام ما يصلح لان يكون بياناً
فهل ترى صحة الاستناد الى الاطلاق حاشا كما فيما نحن بصدده فانه لو كان المقصود هو الفعل الخاص المقيد بالقصد لا ضير في ترك التقييد
لجواز الاعتماد على ما يستفاد من نفس الطلب المفروض ان الطلب ولو بواسطة قصوره يمتنع تعلقه بغير المقيد مضافاً الى انه يمكن القول
بان القيد ماخوذ في نفس الفعل قبل تعلق الطلب في الاحكام الشرعية لما تقرر عندنا العدلية من تبعية الاحكام الشرعية للصفات المحسنة
والمقبحة فما لم يكن الفعل مورداً للحسن لا يصير متعلقاً للطلب ولا يكون مورداً للحسن الا اذا كان فعلاً اختيارياً فانه محل للحسن والقبح
ولا يكون فعلاً اختيارياً الا اذا كان مقصوداً ولا يكون مقصوداً الا ان يكون مقصوداً اللهم الا ان القول بان الحسن والقبح يقتضيان
الاختيارية في الافعال كنفس الطلب كما افاد الاستاد بعيد ما اوردت عليه ذلك لانه بعيد جداً ولا بد من ان يقع فيه لنا تامل اما الجواب
عن الثالث فبانه قد سبق ان صلاحية نسبة النفس الى الجوارح لعلها تشبه نسبة بعض الامراء انما هي لان يوقع فاعلها على حسب ايجاد
دواعيها فالمباشر في الافعال الصادرة عنا انما هو نفوسنا الناطقة بواسطة الالات الظاهرية والباطنية وذا لا لان نغمض عن ذلك
ولكن نعم ما ذكره فيما اذا قيل بان النفس مأمورة بالابرار بالجوارح على ان يقع منها الافعال حيث ان الامر لا بد له من ملاحظة المأمور به ولولا
لا امتنع امره لانه عند عدم حصوله لا يجدي من نفسه يدعوه الى طلبه فلا يقع الطلب من حصول المطلوب لان ذلك بمراحل عن التحقيق والامكان
ان يوحى على ذلك التعبد بان النفس مأمورة بالتسبيب وليس للامر من التسبيب حصول الفعل المأمور به كما افاد الاستاد وفيه ان المراد بعد فرض ان
المباشر هو الالة دون النفس ان نسبة الفعل اليها نسبة التسبيب مع عدم ملاحظة عنوان المأمور به اذ لا فرق بين التسبيب والبعث والامر فان دواعي
التسبيب ليس يدعو الا الى التسبب الى عنوان المأمور به لا مطلق الفعل ولو بعنوان اخر فتدبر واما الجواب عن الرابع فبما عرفت في
الهداية السابقة ومحصله انه لا يستفاد من الرواية بعد نقل الوجوه المحتملة فيها شيء بل لو كان ولا بد فيدل على اعتبار القصد في
الاعمال العبادية فقط ومن البين اعتبار القصد الى العنوان فيها وذلك فالتحقيق في المقام ان الاوامر التي ثبت في الشرع انها من التعبديات
يجب فيها قصد العنوان لان الداعي فيها لا بد وان يكون هو الامر وهو لا يدعو الا الى العنوان الذي يتعلق به الطلب فلو فرض وجود الفعل في
الخارج من غير ان يكون عنوان المأمور به مقصوداً لا يعقل ان يكون هو الداعي الى ايجاده فلا يتحقق القربة والمفروض وجوبها وهذا
هو السر في عدم صدق الامتثال عرفاً عند عدم القصد اما ما لم يثبت كونها من العبادات فلا يجب فيها قصد القربة على ما عرفت ولا قصد
العنوان لعدم دليل يدل على ذلك نعم لو اريد الامتثال بالاوامر التوصلية يجب قصد العنوان المتوقف قصد القربة عليه لعدم

تذنيب قد فرع بعضهم فيما تقدم ان بعض المعاصرين تخيل جواز اجتماع الحرام مع الواجب التوصلي بذلك توهماً منه عن التعبد
وقد نبهنا فيما تقدم ان ذلك على تقدير صحته ليس من واجب بدليل ويتفرع على اعتبار قصد القربة ونزيد في المقام بما هو التحقيق
عندنا فان ذلك كان مناً على سبيل التنزل ومماشاة للباطل عن سبيله فنقول لا ريب في عدم حصول الامتثال في الواجب التعبدي بالاتيان
بالفرد المحرم لعدم كونه محصوراً مما لا يعقل توجه الامر اليه مع عدم الامر يمتنع ان يكون الداعي في الاتيان هو الامر واما الواجب التوصلي فلا
اشكال ايضاً في عدم الامتثال به اذا اريد بالامتثال على ان الوجه هو سقوط التكليف لارتفاع موضوع الواجب او وجدانه
في الفرد المحرم وانه الواجب حقيقة وان لم يكن على وجه الامتثال وجهاً ظاهر المتوهم المذكور هو الثاني والتحقيق هو الاول اذ لا وجه
لارادة الفرد المحرم مما دل على الوجوب لادائه الى اجتماع الارادة والكراهة في شيء واحد كما ستعرف في محله بطلانه نعم يصح للقائل القول
بجوازه وح لا يفرق بين التعبدي والتوصلي فان القائل بالجواز يقول بحصول الامتثال في التعبدي بالاتيان به وبالجملة فعلى القول
بالامتناع لا وجه للفرق بين افراد الطلب على اي وجه يفرض كما ستقف عليه فان قلت يمكن القول بان الاتيان بالفرد المحرم يسقط الغير

بواسطة انتفاء الموضوع بل هو الاتيان بالواجب نظرا الى ما تقدم من امكان ان يكون المقصود اعم من المطلوب فيحتمل ان يكون
عدم ارادة الفرد المحرم بواسطة قصور الطلب مع وجود المصلحة فيه فيه قلت كذلك وان كان سيئ في ظاهر النظر الا ان الواقع خلافه فان
المتاتي من ذلك امر هو تضييق العنوان ولا يغير الحكم ثم بعد صدق الطلب لا يخرج الفرد المحرم عن موضوع الطلب كما قلنا بذلك هناك
يظهر الثمرة فيما لو اتى بالفرد المحرم نسيانا كما اذا كانت الصلاة في الدار المغصوبة مع عدم التفاته الى الغصبية والحرمة فعلى ما ذكرنا لا يصح الصلوة
فيها لخروج الصلوة الواقعة في الدار المغصوبة عن عنوان الامر بالصلوة ويصح على ما ذكره ولا اختصاص لذلك بالتوصلي كما لا يخفى
في غيره ايضا وبالجملة فالظاهر ان الاوامر الراجعة الى تصرف الامر على جهة لو لم نقل بذلك لتصرف لزم نسبة القبيح اليه كارادة الفرد
المحرم من المامور به مع قطع النظر عن الحوق الامر لا بلزوم اجتماع الارادة والكراهة في امر واحد اما الاوامر التي لا مدخل للارادة الا
فيها مثل العجز والجهل ونحو ذلك فالظاهر اختصاص المطلوب بالمعلوم المقدور بواسطة امتناع تعلق الطلب من جهة قصور في
الطلب قبال الفرق وفساد القياس لا يجوز تعلق الطلب بالمقدر المشترك بين الواجب والمحرم لاداء القبيح بما ينافي بملاحظة خصوص
الفرد المحرم وبطلان الخاص من حيث الخصوص لا يستلزم بطلان العام من حيث انه عام الا انا نقول ان ارادة السراية الى الفرد المحرم
فغير سديد لان اراد بمجرد العنوان لم يسر الحكم الى الفرد المحرم فغير مفيد كما هو ظاهر لمن تبصر وتفصيل الكلام في المقام موكول الى
بعض المباحث الاتية ثم **بدايه** ينقسم الواجب باعتبار اختلاف دواعي الطلب على وجه خاص كما ستعرفه الى غيري ونفسي وتحقيق
القول في تقسيم فيما هو موقوف على تمهيد هو ان متعلق الطلب قد يكون امرا مطلوبا في ذاته على وجه يكفي في تعلق الطلب بذلك من غير
حاجة الى غاية خارجة عن حقيقة المطلوب فلا بد ان يكون ذلك غاية الغايات فان الداعي الى كل شيء وهو لا يدعو بنفسه كما في
المعرفة بالله الكريم والتقرب اليه من كانت برهنة الاجتناب عما يسخطه فانه هو الباعث على فعل الطاعات الداعي الى ترك
المنهيات وبالجملة يكون المطلوب في الامر حصوله في نفسه لا حصوله لاجل ما يترتب عليه فقد يكون امرا يترتب عليه فائدة خارجة عن حقيقة
المطلوب وهذا ايضا على وجهين احدهما ان يكون ما يترتب عليه امرا لا يكون متعلقا للطلب في الظاهر فيكون من قبيل الخواص
على الافعال التي ليست خلقته بمقتضى المكلف حتى يتعلق الامر بها بنفسها وثانيهما ان يكون الغاية الملحوظة فيه مما يمكن للمكلف
فعله واجب اخر فالغاية فيه هو الوصول الى واجب اخر بالاخرة وان كانت الغاية الاولية هو التمكن المذكور وهذا القسم ايضا
على قسمين لان الفعل الاخر الذي يتوقف على وجود الفعل ولا تارة يكون مطلوبا حال تعلق الطلب بالفعل الاول كما في جميع
المقدمات الوجوبية للواجب بعد دخول الوقت فقد يكون مطلوبا بعد وجود الفعل الاول وفي الحال كما في المقدمات التي يجب ايجادها
قبل دخول وقت الواجب مثل ما عرفت في بعض المباحث المتقدمة واللازم في هذين القسمين ان يكون الغير مطلوبا اما في وقت تعلق
الطلب بالفعل او بعده اذ لا يعقل ان يتعلق الطلب بفعل بواسطة التوصل الى فعل اخر مع عدم تعلق الطلب به اصلا
في الغاية واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه قد فسر في كلام غير واحد منهم الواجب النفسي بما امر به لنفسه والغيري بما امر به لاجل غيره وعلى ما ذكرنا
في التمهيد يلزم ان يكون جميع الواجبات الشرعية او اكثرها من الواجبات الغيرية اذ المطلوب لنفسه قلما يوجد في الاوامر فانها مطلوبة
لاجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فيكون الحد غير منعكس بل يلزم ان يكون الاخر غير مطرد لا منتفاء الواسطة لانه
يكون مطلوبا بالنفس مطلوب لاجل مصلحة حاصلة في نفسه فيكون المراد بالغيري ما امر به لاجل مصلحة حاصلة في غيره فيه عكس الاول
وبه يصح الطرد ايضا في الثاني الا انا نقول ذلك فاسد جدا ضرورة امتناع ان يكون المصلحة الداعية الى الطلب شيء حاصلة في غيره غاية ما في الباب
ان المصلحة في فعل المقدمة هو الوصول الى الغير الحاصل في نفسه في نهاية القرب الى حصول نفس ذلك بحيث لما هو الاولى في تحديد
ان يقال ان الواجب الغيري ما امر به للتوصل الى واجب اخر والنفسي ما لم يكن كذلك فيتم العكس في الطرفين فلا ينتقض بما المعنى
يشمل الواجب التام به للغير مع عدم وجوب الغير فقد عرفت سابقا ان ذلك من هنا ينقدح ذلك ان ترجيح حد في التحديد صفة
الوجوب لكان كافيا اذ الامر المقدمي لاجل الغير لا ينفك عن وجوب الغير ثم انه قد تبين مما قدمناه النسبة بين كل من النفسي والغيري
هو التباين وبين كل واحد منهما مع كل واحد من التوصلي والتعبدي عموم من وجه لامثلة الاربعة في غسل خارج عن الصلوة للصلوة عليها
النفسي التعبدي ومواراة الميت الصلوة عليها النوصلي النفسي غسل الثوب للصلوة عليها للغيري والتوصلي والوضوء الجامع للتعبدي
والغيري على اشكال ستعرفه في محله الى غير ذلك من الصور المفروضة فيها كما يظهر ذلك مما ينبغي ملاحظته ثم انه اذا علمنا باحد القسمين فلا
اشكال واذا شك في واجب انه من الواجبات الغيرية او النفسية فهنا لصور ولا بد ان نعلم ان صور الشك في النفسية والغيرية تارة
بتعلق القصد بتشخيص حال الغير الذي يشك في وجوب الواجب لاجله واخرى تشخيص حال نفس الواجب الذي يشك في وجوبه للغير او

على فعلها فنقله بعض المحققين عن الغزالي ولا قائل به ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يوفق بانه راجع الى
فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب وبين ان لم يكن كما بلغه فانه كريم فما البلوغ حتى فتوى الفقيه فتذكر وقال فيما
بعد انها اشارة الى انه يخرج عن المستحب المصطلح الذي نشأ في ادلته لكن لا مانع من التزامه لا تسامح في الاحكام او تتبعه الا ان
يقال ان ذلك انما هو في الاحكام الاصلية فلا يضر حصول ذلك في التبعيات وكيف كان فهذه جملة مما حضر عندنا من كلمات الفاضلين
بالثواب والعقاب على اختلاف مشاربهم وتباعد مذاقهم والتحقيق عندنا هو ان نقول انه لا دليل على ان الله هو الحاكم بالثواب
والعقاب اما العقل والنقل وليس في شيء منهما دلالة على ذلك في المقام اما العقل فهو مستقل بعدم استحقاق الاتي بالمقدمة للثواب
غير ما يترتب على ذيها فضلا عن حكمه باستحقاقه له والسر في ذلك ان الثواب على ما هو المعروف عندنا هو النفع المترتب اجرا على فعل
الطاعات فهو اذن من فروع الامتثال والمعروف من الامتثال هو الاتيان بالمطلوب به على وجه يكون الداعي الى ايجاده هو الامر والامر
الغيري لا يصلح لان يكون الداعي الى ايجاد ما تعلق به فان الشيء المطلوب بواسطة الغير من حيث انه مطلوب بالغير لا داعي الى ايجاده الا
التوصل الى ذلك الغير فالمطلوب الحقيقي هو الغير والامتثال بمقدمته ليس الا الامتثال بذلك الغير وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه
وانصف من نفسه وينكشف ذلك بملاحظة اوامر الموالي المتعلقة بعبيدهم في الموارد المختلفة فان العقلاء بكافتهم مطبقون على ان
الاتيان بالواجب حد يتوقف على مقدمات عديدة ولو بلغ ما بلغت طاعة وامتثال واحد لذلك الواجب وحده ان لم تعدد مقدماته
لم يحصل الا معصية واحدة ولا يترتب على الطاعة الواحدة او معصية واحدة الا اجر واحد لا فرق في ذلك في نظر العقل بين ان يكون
المقدمة ملحوظة في نفسها في ضمن خطاب اصلي بين ان يكون مدلولا عليها الا بالخطاب التبعي اذ ليس الملاحظة التفصيلية للغير
مطلوبيتها بعثا مستقلا فيما نحن بصدده غير معقول فان مناط استحقاق الثواب والعقاب متحد بتعدد الطاعة والعصيان والمفروض
انهما متحدان ح ايضا فالقول بان ذلك يوجب التعدد فاسد جدا كيف وذلك تفصيل في تعلق الامر بالنسبة الى نفس المقدمات على
القول بوجوبها كما ستعرف نعم ينبغي في المقام الكلام في التصريح بالبعض دون الاخر والخطب فيه من اسهل الخطوب كما هو ظ واما التفرقة بين
الثواب والعقاب فلعله لا يرجع الى طائل بالنظر الى حكم العقل لما عرفت من مكان المناقشة في استحقاق الثواب على فعل الطاعات
النفسية فكيف يقول باستحقاق الثواب على الغيرية دون العقاب واما النقل فغاية ما يمكن الاستناد اليه امران احدهما الايات الدالة على
ترتب الثواب والعقاب بوجوب الطاعة والعصيان الشاملين بعمومهما لجميع المطلوبات الشرعية غيريا كان او نفسيا كقوله ومن يطع الله
ورسوله ويخش الله ويتقه فاولئك هم الفائزون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا الى غير ذلك والجواب
عنه ظاهر بعدما عرفت من عدم صدق الطاعة والمعصية في الواجبات الغيرية وذلك ظ وثانيهما الادلة الدالة على ترتب الثواب في خصوص
بعض المقدمات ويستكشف عن ذلك بجواز ترتيبه عليها فيكون من الطاعات ويستند في ذلك الى دعوى عدم القول بالفصل وذلك مثل قوله
ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم
ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح
ان الله لا يضيع اجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون
فان دلالة الاية على ترتب الثواب على المقدمات التي يترتب عليها الجهاد من قطع الوديان وانفاق الاموال وصبر المؤنات مما لا ينبغي
انكارها مضافا الى ما ورد في زيارة مولانا الحسين ع من ان لكل قدم ثواب عتق عبد من ولد اسمعيل وغيره من الاخبار الصريحة في ذلك
وما ورد في غواص بحار الانوار للائمة فيها وما ورد في ثواب الوضوء والغسل وغيره والانصاف ان منع ظهور هذه الروايات في الدلالة
على ترتب الثواب على فعل المقدمات مما لا وجه له الا انه مع ذلك لا دلالة فيها على المدعى لان المقصود في المقام اثبات الاستحقاق ولا
ثمرة في ذلك فيها فلعله مستند الى فضل الرب الكريم فان التفضل بعد ثبوته من الشارع نحتمل ان يكون والا ظاهر ان الثواب
المترتب عليها في هذه المقامات بالحقيقة هو الثواب المترتب على فعل ذي المقدمة ولكنه اذا وزع على الافعال الصادرة من المكلف في
تحصيله يكون لكل واحد من افعاله شيء من الثواب نظير ما يقول التاجر المسافر الساعي في تحصيل الارباح من ربح يعود حاصله
على ايام مسافرته ومما يؤيد ذلك ما ورد في بعض الاخبار من ترتب الثواب على الاقدام بعد المراجعة من الزيارة الحسينية ع فانها
ليست من المقدمات جدا لا سيما بملاحظة ان ثوابها ضعف ثواب الرواح كما لا يخفى لا يقال لو كان الثواب المترتب على المقدمات
هو الثواب المترتب على ذيها من دون مدخلية لها فيه يلزم مساواة زيارة البعيد للقريب لانا نقول لا ريب في ان تعدد المقدمات يوجب
ازدياد ثواب الواجب فان افضل الاعمال احمزها ولعل ذلك امر ظاهر لا سترة عليه جدا فان قلت لا ريب في استحقاق الذم على ترك

المقدمات ان لم يات بالواجب فذلك يكشف عن خلاف ما ذكره قلت نعم ولكنه لا يجدي بل يثبت ان العقل انما لو في بمدحهم
الاتي بالمقدمة الكاشف عن حسن سريرته وعدم كدورة طينته واين ذلك من استحقاق الثواب على فعل المقدمة وقد تفطن لما
نبهنا عليه في الانقياد والتجري فان قلت قد ذكر بعض المتكلمين ان كل فعل قصد به الاطاعة فقد ما يستحق الثواب عليه
المقدمة لا تنفك عن حد الاتيان المباحة فاذا فرض ترتب الثواب عليها فترتبه عليها بطريق اولى قلت ان [illegible] من حيث
دخول المباح تحت عنوان المطلوب نفسا فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا اشكال في ترتب الثواب على المطلوبات النفسية فاضح
مثل التصبر المطلوب بنفسه لو وقع على جهة قضاء حاجة المؤمن الى غير ذلك من الغايات المطلوبة وان اريد بذلك
ومع قطع النظر عن ذلك اعني تحت عنوان مطلق غير مسبب بضرورة عدم تحقق الاطاعة الا بعد تحقق الامر والارادة
عند عدمه كما هو المفروض لا سبيل الى التزام وجود الاطاعة وصحتها والعجب من بعض المحققين حيث صرح في الحاشيات الثواب
بمثل ما ذكرنا في السؤال وقد ذكرنا [illegible] على استخراج مواضع للنظر فيما افاده بعض الاجلة حيث صرح بان المقايس ان يكون المراد
بالثواب هو الاجرة او المدح فقال ان ارادوا بالثواب العاجل المدح او غيره مما كان للموجه نظرا الى ان العقل لا يستقل باستحقاقه
في جميع موارده وثبوته في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجهاد ونحوه لا يثبت الكلية وقوله نعم لا اضيع عمل عامل منكم لا دلالة
على [illegible] اثره بل انما اراد الا الاجر فترتب الاول على المدح مما لا ريب فيه تشهد به العقل والعادة ثم استشهد لذلك بحسن تعليل
المدح بالفعل ثم قال ولكن الامر سهل في [illegible] العرف استند في ذلك بحسن الاطاعة والانقياد المستلزمين للعقوبة وطلب النظر هو
[illegible] على ترتب الثواب [illegible] الاجزاء التحقيقي [illegible] هو استقلال العقل على ان [illegible]
الثواب انما هو [illegible] المتكلمين [illegible] ان يكون اجرة [illegible] فهو الاجر في الاجر على تقدير عدم استقلال العقل
[illegible] فقد ظهر [illegible] المحققين [illegible] لنفسها الصريح العقل مع
الوعد [illegible] ترتب [illegible] بعد ما عرفت [illegible] فلا يكون ذلك الا [illegible]
[illegible] الثواب [illegible] القول باستحباب المقدمة اذ لا يعقل ان يكون الفعل موجبا لاستحقاق الثواب وتركه لا يوجب عقابا
مع كونه واجبا فهو نظير قول الاستحباب [illegible] في الطلب الاستحبابي [illegible] الا من غير الانتفاء واما قوله
[illegible] الاحكام على [illegible] الحكم الذي [illegible] وجوبها حيث [illegible] لعدم استحقاق العقاب على تركه
لا [illegible] فلا بد ان يكون [illegible] في المراتب فلا يكون [illegible] ترتب العقاب على تركها [illegible] ترتب الثواب
على تركها او لا [illegible] او ليس [illegible] في بعض المباحث [illegible]
فالالزام [illegible] الاحكام [illegible] النفسي [illegible]
[illegible] في الاستحقاق ولا يعقل [illegible] في الوجوب [illegible]
[illegible] فهو [illegible] الواجب [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] الفاسدة [illegible] النزاع انما هو في
[illegible] اثبات الحكم [illegible] انما [illegible]
[illegible] الاستحباب [illegible] من حيث [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible] الاصلية [illegible] بعد ذلك
الاستحباب [illegible] ترتب الثواب على فعل
الطهارات [illegible] فانا لا [illegible] في ذلك [illegible] الاستحباب [illegible] فيشكل الامر نظرا الى ما مر من
استقلال العقل بعدم الاستحقاق ولا سبيل الى دفعه [illegible] في [illegible] المقدمات من [illegible] التفصيل [illegible]
لعله [illegible] الاخبار [illegible] وقد عرفت [illegible] الفرق بين الخطاب الاصلي وغيره [illegible] ويمكن التفصي عن ذلك
الطهارات ليست [illegible] في التوصلية بل [illegible] نفسية فانها عبادات في انفسها [illegible] وانها وان كان [illegible]
النبي فلا [illegible] ترتب الثواب عليها على وجه الاستحقاق الا انه مع ذلك لا ينهض بدفع الاشكال اذ ليس الكلام في الطهارة التي يقع على
المطلوبية النفسية بل الكلام فيما هو مقدمة للصلاة الواجبة [illegible] لو [illegible]
النفسية [illegible] منها [illegible] مطلوبية فلا يعقل ترتب الثواب عليها [illegible] الوجوب [illegible] فاسد الى

النفسية لم يقع على وجه الامتثال فلا يستحق ثوابا عليها وبعد ارتفاع الامر النفسي ولو بواسطة طرو ما ينافي الامر الوجوبي الغيري لا
يعقل ان يكون الداعي اليها الا الامر لانتفائه فلا امتثال ويمكن ان يوجه دفعه بان ارتفاع الطلب تارة يكون بواسطة ارتفاع ما هو
الوجه في طلبه كما في انقلاب المصلحة الموجبة له مفسدة واخرى يكون بواسطة طرو ما هو اقوى منه فان ارتفاعه انما يكون بواسطة
امتناع اجتماع الامثال ونحوه والفرق بين الوجهين ظاهر والقدر المسلم من عدم استحقاق الثواب عند ارتفاع الطلب انما هو فيما اذا
كان ارتفاعه على الوجه الاول واما اذا كان على الوجه الثاني فلا ثم انه لا يستلزم ثوابا الا ان الحق ان المرتبة القوية للمرتبة الضعيفة
منافيها من حيث تحددها بحد ضعيف في تشخيصها بتشخص قاصر فيما هو مثال الطلب على ما هو ظاهر فعروض الوجوب لا ينافي الطلب
الوجوبي بواسطة جهة نفسية بل يؤكده فيصح القصد الى الطلب بوجوه ولو على وجه قوي في ذلك ايضا لا يندفع الاشكال اذ لا اقل من ان
يكون اللازم على ذلك التقدير هو القصد الى الطلب النفسي ولو في ضمن الطلب الوجوبي والمعلوم من طريقة الفقهاء هو القول بترتب
الثواب على الطهارات وانحصار الداعي الى ايجادها في الامر المقدمي على وجه لو لم يعلم باستحبابها النفسي ايضا يكون كافيا في ذلك على ان
الاستحباب النفسي في التيمم لعله مما لا دليل عليه وان كان قد يستفاد من بعض الروايات الا انه مما لم يعتمد عليه احد ظاهرا وبالجملة
فالقول بان الثواب من جهة عموم فضله تعالى غير حسن واحتمال التوزيع لعله اقرب فتامل الامر الثاني قد عرفت فيما تقدم ان النسبة بين
الواجب الغيري والتعبدي عموم وخصوص من وجه فمن افتراق الاول غسل الثوب ومن الثاني الصلاة ومن اجتماعهما المقدمات العبادية التي يشترط
فيها نية القربة كالطهارات الثلث فانها كما اطبقوا على كونها مما يترتب عليها الثواب كما هو منشأ الاشكال في الامر الاول كذلك اطبقوا
على كونها عبادة مشروطة بقصد القربة ويشكل بان القربة عبارة على ما عرفت مرارا عن الاتيان بالفعل بواسطة الامر ولا مصحح لها
الا الاوامر المقدمية والامر المقدمي لا يعقل ان يكون منشأ لذلك ضرورة ان معلول الغرض الداعي الى المقدمة هو التوصل الى ذيها
وبعد العلم بان المقصود والغرض منه التوصل لا معنى للقول بوجوب الاتيان بالمقدمة على وجه القربة والسر في ذلك ايضا هو ما عرفت
من ان منشأ الهيئات التابع لامتثال ذيها كما ان وجوبها على القول بوجوبها تبعي منتزع من وجوب ذيها هو لا يستتبع منشأ لاولوية كما لا
يوجب ثوابا ويمكن التفصي عن هذا الاشكال بوجوه احدها انها مطلوبات نفسية مندوبات ذاتية يصح قصد التعبد بها من جهة مطلوبيتها
النفسية وذلك فاسد جدا اما اولا فلان التيمم على ما هو المشهور مما لم يقم دليل على كونه مطلوبا نفسيا فالاشكال فيه باق واما ثانيا فلان
ذلك غير مجد فيما نحن بصدده اذ لا اشكال في صحة قصد القربة فيما هو المطلوب النفسي والكلام انما هو في قصد التعبد بالمقدمة من حيث
انها مقدمة فالوضوء لاجل الصلاة لا بد وان يكون على وجه القربة بواسطة الامر المقدمي وتوضيحه بعبارة اخرى يشكل في ان العبادة
كيف تكون مقدمة مع ان قضية كل منهما تنافي الاخر حيث ان المقدمية لا يقتضي الا التوصلية والعبادية قاضية بالتعبدية وهما متنافيان
متباينان على ما عرفت في تحديدهما فيجاب بان لا تنافي بينهما لاختلاف الجهة حيث ان الامر المقدمي متاخر اعتبارا في العبادة عن الامر الذي
تعلق بها وبه صارت عبادة كما لو فرض اشتراط الصلاة بعبادة خارجية مستقلة مامور بها في حيالها كالصوم مثلا اذ لا ضير في ذلك فان
المصحح للعبادية فيها هو الامر الاول والاشتراط قاض بتقدمه لعبادة المفروضة من غير غائلة واخرى يستشكل في ان الامر المقدمي
كيف يقتضي التعبدية من حيث انها مقدمة بعد معلومية الغرض من الامر بها كما هو منشأ الاشكال في المقام والجواب لهذا لا يكون ينهض
بدفعه لاتحاد جهتي التعبد والتوصل كما لا يخفى الثاني ان المقدمة التي تكون عبادة ليست هي الافعال العادية التي نعلم بارتباط ذيها
بها على نحو معلوم مثل ارتباط الصعود على السطح بمقدماته التي يتوقف عليها فان المعلوم عندنا من الصلاة ليس الا نفس الحركات
ونحن لا نعقل توقف الهيئة الصورية على الافعال الواقعة عند تحصيل الطهارات كما لا يخفى نعم بعد ما كشف الشارع الحكيم عن توقف
الصلاة عليها لا بد من ايجادها للتوصل بها اليها وحيث ان الافعال الواقعة في الطهارات ايضا مما لا نعرف منها الا الحركة الخاصة فلا بد
ان يكون الداعي الى ايجادها هو توقف الصلاة عليها في نظر الامر كما انه لا بد من ايجاد هذه الحركات على وجه يكون في الواقع مما
يترتب عليها فعل الصلاة ولا سبيل لنا الى العلم بذلك الا ان يقع هذه الحركات على وجه يتعلق الامر بها ولا نعني بالقربة الا ذلك وثانيا
توضيحه ان الفعل الواحد قد يختلف وجوهه وذلك يلازم اختلاف مصالحه ومفاسده كما هو المقرر في مقامه فتارة يكون الفعل معنونا
بعنوان حسنا وبعنوان اخر قبيحا فان علمنا بالعنوان القبيح والحسن فهو ويكون الفعل ح من الواجبات العقلية فعلا او تركا وان
لم نعلم بذلك نعلم بان الشارع لا يامرنا الا بما هو الحسن واقعا من عناوينه وعلى ان الفعل حيث انه لا علم لنا بخصوصية صيرته
الامر في ذلك للوصول الى العنوان الحسن واقعا لان الامر حينئذ لذلك العنوان وعلى قياس ذلك عنوان المقدمية فان عنوان الحركات
الخاصة ربما لا يكون محصلا لما هو المقصود بالامر بها فلا بد من قصد الحركة المامور بها لاجل الصلاة تحصيلا للمقدمية لانها

مطلوبية تلك المقدمة وتوقف المأمور به عليها عنوان اجمالي لما هو المتوقف عليها مرآة لها وبالجملة فنحن لا نمانع في الطهارات
ان الامر المقدمي فيها يقتضي التعبد حتى يؤتى بها قطعا مع انه لو صح ذلك كان جاريا في المقدمات التي نقطع بانتفاء ذلك فيها بل
نقول ان ذلك انما هو من قبل نفس المقدمة من حيث انها لا يعرف جهة التوقف فيها كما افيد لكنه منقوض بجملة من المقدمات الشرعية
التي لا نعرف جهة التوقف فيها ايضا فان ذلك غير مختص بالطهارات كما لا يخفى فتدبر الثالث انك قد عرفت فيما تقدم ان الاوامر
العبادية من حيث تعلقها بمتعلقاتها تغاير الاوامر التوصلية حيث ان تعلق الامر في تمام المقصود في التعبدي دون التوصلي فانه لا بد
فيه من قيد زائد على اصل الفعل المطلوب بالطلب المستفاد من الامر ولا فرق في ذلك بين المقدمة وذيها فما هو المصحح هناك
مصحح للآخر من غير حاجة الى القول باستفادة التعبدية من الامر المقدمي وتوضيحه انه كما يمكن ان يكون الفعل ذا مصلحة على
تقدير الامتثال به فيجب على المريد ايضا ان ذلك المصلحة الى المكلف ان يامر ولا يتأتى لذلك الفعل ان يبين له ان المقصود هو الامتثال
ان يكون الفعل موقوفا على عنوان بشرط ان يكون الداعي الى ايجاد ذلك العنوان هو توقف ذلك الفعل عليه فهو بحيث لو وجد
في الخارج لم يكن الداعي اليه توقف الغير عليه لا يكون موقوفا عليه واذا وجد في الخارج على الوجه المذكور يترتب عليه الغير فالطالب لوجود
ذي المقدمة ان يحتاج في ذلك الى ان يامر ولا بد فيها ويلزم من ذلك الامر بما هو مقدمة له في الواقع وهو الفعل المقدمي على الوجه
المذكور الا انه حيث لا يمكن له الاكتفاء بذلك الامر فيحتاج الى ما يقول بان المطلوب موقوف على ذلك الفعل على وجه يكون الداعي اليه
هو التوقف المذكور فما يقتضيه الامر المقدمي في الحقيقة هو ليس الا التوصل بالموقوف الذي هو الواجب النفسي غاية الامر ان ذات
المقدمة من حيث حصولها وتكونها في الخارج موقوفة على القصد المذكور فلا بد من طلب آخر من سنخ طلب المقدمة الا ان يكون طلبا
نفسيا يلزم او تنبيها على الوجه الاول ليصلح للطلب المذكور ولكن على بصيرة من تلك العلل نطلع على وجه آخر في التفصي عن هذه
العويصة والله الموفق **هداية** ذهب صاحب المعالم على ما يوهمه ظاهر عبارته في بحث الضد الى توقف وجوب المقدمة
الغيري على ارادة الغير قال وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا
للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وربما يتوجه ان وجوب المقدمة لما كان من باب التوصل نظرا الى
اختصاص حكمه وجوبه في التوصل الى ذيها فعند وجود الصارف وعدم الداعي الى المأمور به لا دليل على وجوبها ونحن بعد ما اعطينا حق
التأمل على وجوب المقدمة من حق النظر واستقصينا التأمل فيهما ما وجدنا اثرا من ذلك فيها كيف والظاهر ان وجوب المقدمة من
اشتراطها تابع للاطلاق وجوب ذيها واشتراطه لا يعقل اشتراط وجوب الواجب بارادته لادائه الى اباحة الواجب فما يدل على وجوبها عند
ارادته فهو دليل على وجوب المقدمة مطلقا بعينها حال الارادة وعدمها من غير فرق في ذلك وبالجملة فلا اشكال في فساد التوهم المذكور وهل
يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب ان يكون الاتيان بالواجب الغيري لاجل التوصل به الى الغير اولا وجهان اقواهما الاول وتحقيق المقام انه لا
اشكال في ان الامر الغيري لا يستلزم امتثالا كما عرفت في الهداية السابقة بل المقصود منه مجرد التوصل به الى الغير وقضية ذلك هو قيام ذات
الواجب مقامه وان لم يكن المقصود منه التوصل به الى الواجب كما اذا امر المولى عبده بشراء اللحم من السوق الموقوف على تحصيل الثمن ولكن
العبد حصل الثمن لا لاجل شراء اللحم بل بواسطة ما ظهر له من الامور الموقوفة عليه ثم بدا له الامتثال بامر المولى فيكتفي به في مقام
الثمن المذكور من غير اشكال في ذلك لانها حاجة الى اعادة التحصيل كما هو ظاهر ولكن تدبر فيما الاشكال في ان المقدمة اذا كانت من الاعمال العبادية
التي يجب وقوعها على قصد القربة كما مر الوجه فيها في الهداية السابقة فهل يصح وقوعها على جهة الوجوب بان لا يكون الآتي بها
قاصدا للاتيان بذيها ومن فروعها ما اذا كان على المكلف فائتة فتوضأ قبل الوقت غير قاصد لاتيانها ولا قاصدا لاحد غاياته المترتبة عليه
فيما اذا جوزنا فعله في وقت التكليف واجبا كما هو المفروض فانه على الاحتمال لا يجوز الدخول به في الصلاة الحاضرة ولا الفائتة اذ لا بد
الدخول بل يجب اعادته على الثاني ويصح ومن فروعه ايضا ما اذا اشتبهت القبلة في جهات وقلنا بوجوب الاحتياط كما هو التحقيق فلو صلى
في جهة غير قاصد للاتيان بها في الجهات الباقية على ما اخترناه يجب عليه اعادته الى تلك الجهة وعلى الثاني يجزي في مقام الامتثال اذا الحقها
الاخر وقد نسب الثاني الى المشهور ولم يحققه وربما يمكن الاستناد اليه في تقريب مرادهم هو ان الوضوء ليس لامتثال الصلاة في الحقيقة
الايجابي بما غاية الامر ان الداعي الى ايجاب الصلاة هو وجوب فعل الصلاة ولا دليل على لزوم قصد الداعي للامر في الامتثال الا ان
الانصاف ان ذلك فاسد لانه بعد ما عرفت من تخصيص النزاع بما اذا اريد الامتثال بالمقدمة نقول لا اشكال في لزوم قصد عنوان الواجب
فيما اذا اريد الامتثال بالواجب وان لم يجب الامتثال ولا ريب في عدم تعلق القصد بعنوان الواجب فيما اذا لم يكن الآتي بالواجب
الغيري قاصدا للاتيان بذلك الغير فلا يتحقق الامتثال بالواجب الغيري اذا لم يكن قاصدا للاتيان بذلك وهو المطلوب الاول

عرفت فيما تقدم ان الامتثال لا يتعين الا بان يكون الداعي الى ايجاد الفعل هو الامر ويمتنع تعلق الامر الى عنوان آخر غير ما تعلق به
الامر لعدم الارتباط بينهما فلو كان الداعي هو الامر يجب قصد الاتيان بعنوانه ثم ان الثاني فقد ان الحاكم بالوجوب الغيري ليس الا العقل
ليس الملحوظ عنده في عنوان حكمه بالوجوب الا عنوان المقدمية والموقوف عليه من هذه الجهة لا الملحوظ ذات المقدمة من الاعتبارات الخارجية بها ضرورة
ان العنوان الملحوظ باعتبار الغير فالاتيان بشيء على جهة المقدمية للغير يمتنع انفكاكه عن قصد الغير اذ لا يكون الداعي هو الامر الآمر
من الامر الغيري وبعبارة اخرى ان ذات المقدمة معنونة بعنوانات كثيرة منها المقدمية وهذا هو عنوان وجوبها الغيري فلا بد عند
الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان فيما اذا كان المقصود عنوان التعبد بها على وجه يكون الداعي الى ايجادها ملاحظة المنفعة في هذا
العنوان لا يعقل بدون قصد الغاية لا يعقل القصد الى شيء يترتب عليه فائدة لاجل تلك الفائدة بدون ان يكون تلك الفائدة
مقصودة لكونه منشأ وقضاء ولعل ذلك هو السر كل من حكم بوجوب قصد الاستباحة في الوضوء لانه لا يظهر من الاستباحة الا الاتيان لشرط
الاتيان الا الاتيان بالوضوء لاجل الصلاة الا ان ذلك لا يظهر منها الدلالة على قصد الاستباحة من حيث انها الصلاة كما لا يخفى وما
اشتراط رفع الحدث فرجحه بعض الى ذلك لو لم نقل بان الحدث هي الحالة المانعة عن الدخول فيما يشترط بالطهارة واما اذا قلنا بانها امر
انتزاعي من الاحكام التكليفية فرجوعه الى ذلك ظاهر ومن هنا يظهر انه يشكل القول بالثمرة في التشبه لعلها في غير محلها فتأمل
كان فالظاهر اشتراط وقوع المقدمة على جهة المقدمية والمطلوبية بقصد الغير ليترتب عليها ما عرفت ويكشف عن ذلك ملاحظة الاوامر العرفية
المتوجهة من الموالي الى العبيد فان المولى اذا امر عبده بشراء اللحم الموقوف على الثمن فحصل العبد الثمن لا لاجل اللحم لم يكن ممتثلا
للامر الغيري قطعا وان كان يعد بذلك الامتثال بحيث لا الغرض منه لو فرضنا كان المقدمة لا يعتنى بشأنها مثل ذلك الا ان ما ينبغي
الاكتفاء بان المقدمة منه وهو واجب غيري كانه في غيرها من العبادات فيما يظهر بعد ما اشرنا اليه ان المقدمة ما اتى بها لا بقصد التوصل
نحو ضرورة حصول ذات الواجب وان لم يحصل الامتثال على وجه حصوله النية ليترتب الغير ثم انه يظهر الثمرة في صحة الفعل المقدمي
على حكم الاباحة فلو قلنا بعدم اعتبار قصد الغير في وقوع المقدمة على صفة الوجوب لا يجوز الدخول في ملك الغير اذا انحصر الطريق
عن نفق بل يقع واجبا سواء ترتب عليه الغير او لا وان قلنا باعتباره في وقوعها على صفة الوجوب يحرم الدخول ما لم يكن قاصدا لاتيان الغير
كذا افاد الاستاذ ولقائل ان يقول ان قضية الوجوب الغيري الا ان المتبع في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ان لا يكون الا في بها
بعد الغير ويكون غير المقصود لبنا فانه لا بد من ان يكون قاصدا الوقوع لغير جزما فالا ثم انه انما يقتضي ذلك الوجوب الغيري بل الاتيان
بالمقدمة على جهة الاتصال بترتب الغير عليه مما يكفي في وقوعها على صفة الوجوب ويظهر الثمرة فيما اذا اتى بالمقدمة لا لان يترتب عليها الغير
فانها صحيحة بناء على ما ذكرنا بخلاف ما لو قلنا بما افاده الاستاذ ثم انه بعد ما عرفت من عدم وقوع المقدمة العبادية على صفة الوجوب
فيما اذا لم يكن الاتي بها قاصدا للغير فهل يجزي في تحقق ذلك الغير الذي لم يكن مقصودا عليها فيما اذا كان الاتي قاصدا لغيره مما
يتوقف عليها ويصح القصد الى غيره كما لو توضأ الآتي به لكن غير قاصد للصلاة مع الغفلة عنها بل قاصد غيرها مما يترتب عليه كالطواف وقراءة القرآن
ونحو ذلك او لا يجزي عنه ولا يصح القصد الى غيره فيما اذا كان واجبا الغير متعددا وجهان افضلهما الاول بناء على ما هو التحقيق فانه جاز
للمتطهر بطهر الوضوء بعد تحول الوقت مع عدم ارادة الصلاة وفيما اذا اراد الكون على الطهارة وعلى الثاني لا يصح على ما ذهب اليه جمع من
الاصحاب والتحقيق في المقام ان يقال ان ما عدا اجزاء المقدمة التي بها غاياته من غير المقصود فيها كما في الوضوء اذا قصد الكون على الطهارة
غير عن الوضوء للصلاة فيبتنى على ان حقيقة تلك المقدمة هل تختلف باختلاف الغايات كما هو كذلك في الوضوء على ما استظهرنا
من الاخبار الواردة فيه لذلك قلنا بكفاية الوضوء لاجل غاية واحدة عن الوضوء في جميع الغايات الا ان المتقدم بعد ما كانت حاصلة وكان
بايجاده ابتداء الا انه لا ان ذلك يتم فيما اذا كانت المقدمة من المقدمات التوصلية كالغسل في التوصليات اما اذا كانت عبادة كالوضوء
بمجرد حصولها لا يكفي عما هو المقصود منها من حصول التعبد بها وقصد الغير بها الا انا نقول لا يبعد ان يكون عبادة لما ذكرنا من حصول
ان يكون الفعل عبادة تارة بملاحظة بالنسبة الى الامر الذي يتعلق به نفسا بملاحظة ذلك الامر عبادة من حيث ان المطلوب الحقيقي فيها لا
وتارة بملاحظة بالنسبة الى الامتثال الذي هو الاجل الفعل عبادة فيما لاحظة نفس الفعل نقول بكونه تعبدا وانما مطلوبيته لا
بذلك الفعل من المعلوم انه واجب نفسي مطلوب غير تعبدي لحفظ بمجرد حصوله في الخارج من غير توقف على شيء آخر فيما هو المطلوب
وهو موقوف على جعل العبادة ووقوعه على ذلك الوجه مطلوب بتوصلي بما كون الفعل المطلوب بواسطة الامتثال به راجحا فيه
والمقرب منه موقوف على جهة العبادة بواسطة الغاية المترتبة عليه من قراءة القرآن ونحوه فلا وجه للقول بعدم الاجزاء اللهم الا ان
يتمسك بالتزام ان المطلوب هو الامتثال بالوضوء بواسطة الامر الخاص المتعلق بغاية مخصوصة وهو كما ترى هذا على تقدير الاتحاد

وعدم تعدد الحقيقة فلو قلنا بالتعدد ... اسكان قصد بيان (?)

القاصد لغير

على فرض اختلاف تعدد الجهة في الاعتبار وان تحد نصوصه فلا اشكال في عدم الاكتفاء والاجزاء ولعلك بعد ما ذكرنا تطلع على ما يحوم
المحوج الى تصحيح الفصل في غاية مشتملة وصحيحة لعمل الذي يراد به ترتب الغاية المندوبة عليه اذا لم يكن الحكم لقصد الغاية لو
مع حصول الوضوء توضيح ذلك لاجمال في تبيين هذا المقال هو ان يقال انه اذا كان ذو جهة واحدة مقدمة لعدة امور بعضها واجب و
بعضها مندوب كالوضوء للصلاة وقراءة القرآن ونحوهما فان اختصت تلك الجهة بشيء مما يخصصها بعد كونها مقدمة لكل واحد
من تلك الامور فلا ينبغي الاشكال في صحة ارادة الجهة التي هي مقدمة المندوب اذ لا مدخل لما هو مقدمة للواجب في ذلك فان وجوب مقدمة
لا ينافي استحباب جهة اخرى مضادة لها وان لم يتخصص تلك الجهة بخصوصية يكون بعضها من غير ملاحظة اعتبار موجب لاختلافهما
للمندوب فلا ينبغي الارتياب في عدم صحة ارادة الغاية المستحبة بعد العلم بفعلية الوجوب منها باعتبار وجوب الغاية المترتبة عليها
لارتفاع الاستحباب والوجوب والجهة الواحدة من حيث حدها على ما هو المفروض يمتنع ان يكون موردا للمتضادين ومن هنا ينقدح
لك فساد ما عسى ان يتوهم من ابتناء الكلام في المقام على مسألة جواز اجتماع الامر والنهي اذ على تقدير التخصيص لا اشكال في الاختلاف
وجواز وعلى تقدير عدمه لا اشكال في عدم الجواز حتى على القول بالجواز في تلك المسألة نعم على تقدير الاختلاف مع كون الغاية
بتلك الجهتين عموما من وجه ففي مادة الاجتماع يكون من موارد اجتماع الحكمين المتنافيين وهما الوجوب اللازم من وجوبها والاستحباب
اللازم من استحباب ذيها فيبتني على مسألة اجتماع الاحكام المختلفة فان قلت ان الجهة الكلية يصلح لان يكون موردا للاحكام
المختلفة فلا ضير في وحدة الجهة مع اختلاف الاحكام كما ترى في الدخول في الدار المغصوبة فانها واجب وحرام باختلاف الغايات
المترتبة عليه من الانقاذ ونحوه قلت ان اريد ان الجهة الكلية من حيث وحدتها تصلح لذلك فهو ضروري الاستحالة وان اريد ان
تلك الجهة باختلاف افرادها وان كان الوجه لاختلاف اختلاف الفصل كما هو الظاهر من المثال المذكور تصلح لذلك فهو حق ولكنه
مما لا مدخل له بالمقام لظهور الفرق بين ما نحن بصدده وبين ما ذكر من المثال لعدم اختلاف الحكم في المفروض باختلاف الافراد لا بتوسط
ترتب الغايات المختلفة عليه بل نصلح لا [illegible] يختلف به الجهة الواحدة فيكون موردا للاحكام المختلفة لا انا نقول ان ذلك لا يجب حتما
فان ما يصلح لاختلاف الجهة هو تعيين فيها فيلاحظ ترتب الغايات الموجبة لاختلاف الاحكام واما اختلاف الغايات فهو باعتبار
ملحوظ الجهة بلا ملاحظة نفس الغاية فلا يصلح جهة للاختلاف كيف وهو منشأ الاشكال فان قلت فعلى ما ذكرت لا وجه لاتصاف تلك الجهة بصفة
الوجوب والاستحباب مطلقا اذ المفروض اتحادها من جميع الوجوه فلا يعقل الاستحباب ولو في حال عدم كونها مقدمة للواجب لان المصلحة الداعية
الى ايجابها اما ان تكون ملزمة او لا فعلى الاول يجب وجوبها وعلى الثاني استحبابها قلت لا ضير في ذلك في الواجب الغيري فان المصلحة الموجبة
فيها القاضية بتعيينها بالغايات المترتبة عليها امر واحد لا اختلاف فيها وانما الاختلاف من قبل تلك الغايات فاذا كانت
تجب تلك الجهة بواسطة تقتضي وجوبها وان كانت عنده [illegible] تلك الجهة لشدة الاتحاد الوجوب اللازم من وجوبها يمتنع طلبها
ندبا لكونها الجهة منصبا بواسطة العقل اذ لو لوحظ بالقياس الى حسن الطلب يمتنع اجتماعهما فيه لامتناع اجتماع الامثال فظهر مما قررنا
انه يتعين ان يكون تلك الامور المترتبة على الوضوء وغيره من المقدمات داعية للامر بها لا غاية لما هو المأمور به في الواقع كما في بعض
الاوجه للقول بصحة الوضوء فيما اذا لم يكن قاصدا للغاية الواجبة وان كان قاصدا للغاية المندوبة لان المأمور به غير المقصود والمقصود
غير المأمور به هذا على ما هو التحقيق من ان تكثر الغايات من باب الدواعي التي ترجع الى جهة تعليلية لا توجب كثرة فيما علل بها وعلى
تقدير القول بان تلك الغايات مما يختلف بها نفس المعنى على ان يكون غاية لها كان بالواجب الوضوء هو ما يوصل الى
غاية واجبة والمندوب ما يفضي الى غاية مستحبة فالمتراءى في جلي النظر هو الحكم بجواز اجتماع الوجوب والاستحباب لما عرفت من ان
وجوب جهة لا ينافي استحباب جهة اخرى ولكنه مع ذلك في الاتم عند دقيق النظر لان ذينك العنوانين تارة يكونان متلازمين
في الوضوء للصلاة والوضوء للطواف حيث انهما ليسا بمتغايرين لان الدليل على التغاير في امثال المقام انما هو اختلاف اللوازم
الاحكام المترتبة عليهما شرعا كما في غسل الجمعة والجنابة حيث يرتفع بالثاني الحدث ولا يرتفع بالاول والمفروض اتحادهما في اللوازم الشرعية
فلا يعقل التفكيك بينهما في مورد فهذا الاختلاف في الحقيقة راجع الى اختلاف مجرد الحكاية والعنوان مع اتحاد المحكي عنه والمعنون وذلك
يوجب تعدد الحكم وتارة يكونان متغايرين بواسطة التقييد المزبور على نحو العموم من وجه هذا هو الذي قلنا بان المهية على تقدير
التخصيص تصير متعددة واذا اجتمعا في مورد يكون من اجتماع الامر والنهي ففي مورد الاجتماع لا بد من الرجوع الى المذهب في تلك المسألة
وفي مورد الافتراق لا اشكال وبالجملة القول بصحة الوضوء فيما اذا كان المكلف متوضئا [illegible] وضوءا واجبا مع عدم القصد الى غاية الواجب
انما يبتني على عدم لزوم قصد الغاية في الواجب الغيري وقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه واما يبتني على القول باختلاف الجهة بواسطة

الوجوه التعليلية في الاعتبارات الغائية كما عرفت وهو مما لا ريب فيه لا وهما سواء كان الاختلاف الحاصل بواسطة الغايات اختلافا نوعيا او شخصيا كما او ما انا التزمنا في مثل الدخول في الدار المغصوبة فان افراده يختلف احكامها بالحرمة والوجوب بتفريغ البول كما ان الدخول يختلف حكمه باختلاف القصد فكذلك يحتمل اختلاف احكام افراد الوضوء باختلاف القصد الى الغاية المعينة فيتعدد عند ارادة الغاية الواجبة مع ارادة الغاية المستحبة لا ضير فيه وقوع الوضوء على صفة الوجوب وهو بين فاسد اذ لا يرى الدخول في الدار المغصوبة من حيث هو مما لا يتعلق به حكم بل انما الحكم يتعلق بانواع من الغصب لا غاية ونحوهما ولا شك في ان القصد اذا كان بحصول العنوان الحسن والقبيح كما في المقام مما يختلف باختلافه الجهة كما شاهد الوجدان فلا وجه للقول بالاختلاف فيما نحن فيه اذ لا شاهد عليه لا من الوجدان كما بالاخطار في الدخول في الدار المغصوبة ولا من غيره من الادلة اذ المستفاد منها اتحاد الحقيقة فلا وجه للقول بالصحة نعم عندنا وجه حسن يصلح للتعويل عليه في تصحيح المذهب المشهور وهو الفرق بين الطلب الوجوبي عن الطلب الاستحبابي الايجابي هو تعبيرنا ارجاعا عن حقيقة الطلب كما في امثاله من الاعراض التي يختلف افرادها باختلاف مراتبها شدة وضعفا نظرا الى ان مرتبة شديدة من التساوي على المرتبة الضعيفة انما يوجب ارتفاع النقص في الضعيف لكن لا مدخل للنقص في حقيقة التساوي ولا يوجب ارتفاع ما هو المناط في حمل التساوي عليها بل يؤكده ولا اقول ان الطلب الاستحبابي باق على الخصوصية كيف وهو خلاف مشاهدة الوجدان عند عروض الطلبية الاكيدة وحدوث زيادة امرية شديدة بل اقول ان الطلب تلك الخصوصية الضعيفة بعد حدوث بعض المرتبة الشديدة يتغلب الى ما هو المناط في الاستحباب باق ومنطبق بالقصد اليه و يحصل الامتثال ويتفرع عليه جواز الدخول في سائر الغايات المشروطة بالطهارة وعلى قياسه نقول في غسل الجنابة بالنسبة الى ما عليه من الغايات وما غيرها فالكلام فيه موكول الى محله فكن على بصيرة وهو الهادي الى سواء السبيل **هداية** زعم بعض الاجلة ان المعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة الوجوب ترتب الغير عليه فلو لم يترتب كشف عن عدم وقوعه على صفة الوجوب وان ترتب عليه كشف عن كونه واقعا على صفة الوجوب ولعله اخذه مما احتمله بعض الاتباع في تعليقه على المعالم حيث جعل ذلك من محتملات كلام المعالم فانه اراد بعد ما نقلنا من عبارة المعالم في الهداية السابقة وانما خص الوجوب بها في تلك الحالة من جهة حصول التوصل عندها فما يتوقف عليها بعد ما اذا لم يكن مريدا له لا يتوصل بها اليه فيحتمل ... قد عرفت فيما تقدم ان الظاهر من كلامه هو توقف الوجوب على الارادة و على التقدير فلا ريب في فساده لما عرفت وستعرف تتمة والاولى نقل عبارته في المقام بعينها او في عبارته قال فيما مهد من المقام لتوضيح الحال بعد تقسيم الواجب الى النفسي والغيري ثم هل يعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة وجوبه ان يترتب عليه فعل الغير والامتثال به وان لم يقصد به ذلك ويعتبر قصد التوصل به الى الامتثال به ان لم يترتب عليه او يعتبر الامران او لا يعتبر شيء منهما وجوه والتحقيق من هذه الوجوه هو الوجه الاول لان مطلوبية الشيء للغير يقتضي مطلوبيته ما يترتب ذلك الغير عليه وفيه نظر لما عرفت من ان المطلوب المقيد من حيث كونه مقيدا هذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو فعل الغير واما القصد فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب وان اعتبر في الامتثال به ثم فرع على ما افاد فروعا منها انه يصح فعل الضد اذا توقف فعل المامور به على تركه مع القول بوجوب المقدمة فمنها ومنها ان مقدمة الواجب لا يتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم ان لا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد كيف واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف المطلوبية لعدم وقوعها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وان لم اقف على من يتفطن له قال والذي يدل على هذا ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور وايضا لا يأبى العقل ان يقول الامر الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الواجب دون ما لا يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا او على تقدير التوصل بها اليه وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل بها اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله انتهى موضع الحاجة من كلامه وحاصل مرامه ان المقدمة باعتبار وجودها في الخارج نوعان احدهما ما يترتب عليها ذوها والثاني ما لا يترتب عليها والواجب من المقدمة لاجل انه ما يتخلف عن ذيها ... ما هو مطلوب بالامر انما هو النوع الاول دون الثاني اذ لا يعقل طلب شيء من غير ارادة

الى الطلب لغرض ان المقدمة من حيث مطلوبيتها في حد ذاتها فالداعي الى طلبها انما هو ترتب الغير عليها فعند عدم الغير لا داعي الى
طلبها الا ان الغرض منه هو الداعي الى تعلق الطلب باعتبار التوصل بها الى الغير فلو فعل مجرده عنه يكشف عن عدم مطلوبيتها فان انتفاء الغاية
المترتبة على وجود الشيء في الخارج يكشف عن عدم وقوع ذلك الشيء على الوجه المطلوب ثم انه ربما يتوهم ان القول بوجوب قصد الغير في الا
بالواجب الغيري يلازم القول باعتبار ترتب الغير في وقوع الواجب الغيري على صفة الوجوب وليس على ما توهم اذ لا ملازمة بينهما واقعا اما في
المقدمات التوصلية كغسل الثوب ونحوه فظاهر اذ قضية القول الاول هو الوجوب مطلقا ومقتضى هذا القول هو التنويع فما يترتب
عليه الغير يكون مطلوبا بخلاف ما لم يترتب عليه الغير واما في المقدمات العبادية فلا ملازمة بينهما اذ مجرد القصد الى الغير حال الاشتغال بالمقدمة
يجزي عن وقوعها على وجه الامتثال وان لم يترتب عليه فعل الغير لامتناع اختيارا او اضطرارا وانيا على الحنا بحلاله على القول المذكور
فانه لم يقع على صفة الوجوب فضلا عن وقوعه على صفة الامتثال عند التخلف فلا ربط بين المقامين بل للقائل باحدهما في احد المقامين
اختيار كل من طرفي النفي والاثبات في المقام الاخر لعل ذلك ظ ومن هنا ترى هذا القائل قد التزم باعتبار القصد في الامتثال بالواجب
الغيري مع عدم اعتبار القصد في الوجوب كما يظهر من قوله وان اعتبرنا في الامتثال به كيفية فوق حصول ذات المقدمة كالانقاد على
ما افاده فضلا عن التصديق به نحن بمعزل عن ذلك بمراحل فانه اذا قلنا بوجوب خصوص العلة التامة من المقدمات او بلازمه القول
بوجوب الاجزاء التي تركبت العلة منها فيؤول الى ما ذهب اليه المشهور واما القول بعدم وجوب المقدمة وكشف الحال فيه كرنا ان بعضها
مقول يرد عليها امور اما اولا فلانه قد مر فيما تقدم مرارا ان الحاكم بوجوب المقدمة على القول به هو العقل وهو القاضي فيما دعو من
الاختلافات فيه نحو بعد ما استقصينا التامل لا نرى الحكم بوجوب المقدمة وجها الا من حيث ان عدمها يوجب عدم المطلوب وهذه
الحيثية هي التي تشترك فيها جميع المقدمات وان اختص بعضها بالاستلزام الوجودي ايضا كما في العلة التامة مثلا انما نقول ان في حكم
بوجوب المقدمة هو الاستلزام العدمي من حيث ان لوجودها مدخلا في وجود المعلول فالطلب الغيري بالمقدمة لهذه الحيثية التي
يكفي في انتزاعها عن المقدمة ملاحظة ذات المقدمة مع قطع النظر عن ترتب الغير عليها ولحوق الاجزاء الاخر من العلة التامة بها فالمصلحة الداعية
الى حكم العقل بالملازمة بين وجوب الواجب وبين وجوب مقدماته لا تنفك عن ذات المقدمة فيمتنع تجريدها عن وصف المطلوبية وان تجردت
عن ترتب الغير واما ثانيا فلانه من قضايا صريح الوجدان بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء اخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه فان اراد منه وصف التجريد
اعتباره في المطلوب كان يكون المقدمة بشرط تجريدها عن ترتب ذيها مطلوبة فهو حق لا انه لا يرتبط بما نحن بصدده والا فان اراد منه عدم ارادة
عدمها ارادة تعينية فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يعقل اثبات الطلب النفسي للمقدمة وان اريد به عدم الارادة ولو كانت غيرية فهو
ممنوع وصريح الوجدان بخلافه ومن هنا يظهر فساد ما زعمه من جواز التصريح بعدم ارادة المقدمة الغير الموصلة مع انه لا يريد
واما ما اورده في ذيل ما اسلفناه من قوله لما عرفت من ان المطلوب فيه هو المقيد من حيث كونه مقيدا وهذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو
الغير فهو مما لا يرجع الى طائل اذ لا يعقل ان يكون الغير في الواجب الغيري قيدا للمطلوب اذ لا يراد الا لاجل ان الغير قاصد بوجوده وهذه
تعليلية لا مدخل للتقييد فيه اصلا فالمطلوب في الواجب الغيري ليس مقيدا بل الوجه في مطلوبيته هو الغير هذا ان لوحظ التقييد بالنسبة
الى مطلوب الواجب الغيري وان لوحظ التقييد بالنسبة الى ذات المقدمة كان يراد الوضوء المقيد بترتب فعل الصلاة عليه مقدمة لها لا
الوضوء المطلق فعدمه اوضح من ان يحتاج الى البيان فان مقدمة الكون على السطح ليس الصعود المقيد بالكون بل نفس الصعود ولا تعقل
بالكون مدخلا في مقدمية الصعود نعم بعد ترتب الكون على الصعود يعرض التقييد المذكور له ولا بد في ذلك من اعتبار التقييد فيما هو
توقف عليه الحاصل انه ان اراد من قوله المطلوب فيه ان الوجه في مطلوبية الواجب الغيري هو الغير فهو حق لا محيص عنه لانه لاجل
عن هذه المقالة وان اراد به ان المطلوبية في الواجب الغيري وذات الواجب الغيري كونها مقدمة مقيدة بما ذكر فقد عرفت فساده
ضرورة ان الجهة التعليلية لا توجب تقييدا وان التقييد انما عرضه بملاحظة الترتب لان التقييد به صفة تحقيقية يكون مما يترتب عليه
الواجب كما لا يخفى ثم ان ما اورده قبل ذلك بقوله لان مطلوبية شيء للغير يقتضي مطلوبيته لانه يترتب ذلك الغير عليه مما لم يظهر
وجه خصوصا بالمقام واما ما افاده ثانيا فلا يخفى بيانه مما قررناه . قوله فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لا من قبيل شرط الوجوب
فهو ايضا ظاهر الفساد لانه ان اراد من شرط الوجود كونه شرطا له مع قطع النظر عن الوجوب كان يكون شرطا لذات الواجب الغيري فهو بدون
... انه ان اراد من كونه شرطا له حال ملاحظة الوجوب فيرجع الى انه شرط الوجوب بعد ما عرفت كونه متضح الفساد فان قد مر انه من شرط الوجود
ما هو شرط لوجود الواجب على صفة الوجوب كما يظهر ذلك بملاحظة وجود الاجزاء الواجبة في الصلاة فان شرط وجود الجزء على وجه الوجوب
لحوق الاجزاء الاخيرة فكما ان الحمد لا يجزي عما هو الواجب منه ما لم يلحقه الاجزاء اللاحقة فكذلك المقدمة لا تقع على صفة الوجوب

لما يترتب عليها الغير هو يترتب على وقوعها على صفة الصحة لا شرط الوجوب فاقتضى تقيد الوجوب بها يقتضي بكونه منضماً الى نفسها قلت يقتضي
حمل كلامه على ذلك لا انه متوقف للمشاهدة بصفة الاجزاء اللاحقة لا يترتب على الاجزاء السابقة لان المطلوبية انما يتم بها الغير مطلوب
ذاته بنفسه انما هي غيرية عرضية حيث انها اجزاء الواجب تقتضي تلك المطلوبية لا ينفك عنها وان لم يلحقها الاجزاء الاخر لانها قد
وقعت على تلك المطلوبية وانا وقع على صفة يمتنع زوالها عنه بل يقع فيلزم ان يكون العمل صحيحا فيما اذا لحقه الاجزاء الاخر لانا نقول العمل الذي كون
ان لم يكن مما اشترط فيه الموالاة والاتصال لم يدل دليل على بطلانه لا للازم وان كانت الملازمة مسلمة وان كان فمع تنقاه فلا ملازمة
لان بطلانه بواسطة عدم الشرط والجزء المعتبر في نفس العمل على وجه يمتنع اعادته لانعدام قبل وبالجملة فالبعض الجزء من حيث انه ما خوذ جزء
للمركب انما ظهر هنا الامر بنا المقدمة فاخير المقاصد يستند الى انه ليس انتفاؤه بل الجز توقف وقوعه على وجه الوجوب على لحوق الاجزاء الاخر به
على ما عرفت نعم الجزء الملحوظ على وجه لا يخالف لكل يتوقف على لحوق الاجزاء الا انه من هذه الجهة ملحوظ على وجه الكلية ولا كلام في حصول
الواجب النفسي بحصول جميع اجزائه وقوله ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب فان اريد به ان المطلوب بالمقدمة تمكن المكلف
من الاتيان بالواجب والتوصل اليه حيث انه عند عدمها يمتنع صدور الفعل منه فغير مفيد ان كان واقعا في محله فان ذلك من
لوازم ذات المقدمة من غير ملاحظة شيء اخر وان اريد به ان المطلوب بالمقدمة هو ترتب الغير عليه فعلا فغير سديد بالضرورة ان ترتب الواجب
امر مغاير للمقدمة مفهوما فلا يمكن ان يكون المطلوب منها ذلك المفهوم ايضا الا بضرب من التاويل كان يكون بينهما ملازمة واضحة او
ما يجري مجرى انتفاء التالي ظاهر ولا ملازمة بين المقدمة والمترتب لما هو ظاهر من كثرة موارد التخلف فلا يعقل ان يكون المطلوب من المقدمة
هو التوصل نعم يصح ان يكون التوصل الى الواجب وجها لمطلوبية المقدمة فان التوصل الى ايجاد الواجب النفسي يجب الواقع
عند ذلك طوعا من الموارد كما لا يخفى ومن هنا يظهر ان الداعي الى طلب المقدمة هو الصفة الموجودة فيها انها مع قطع النظر عن الغير
وهو كونها بحيث يتمكن المكلف معها من ايجاد الفعل نعم لما كان ايجاده بدونها ممتنعا الجأ الى اعتبار المطلوبية فيها للتقييد لا على
بالامكان وقد مر في بعض المباحث السابقة انه يمتنع ان يكون المصلحة الداعية الى طلب الشيء موجودة في غيره فهذه هي الغاية المترتبة
على وجود المقدمة وعند وجودها يمتنع انتفاؤها واما ما افاده ثانيا فلان القول بوجوب المقدمة الموصلة يرجع الى القول بوجوب مطلق المقدمة
في لحاظ الواقع وبيان ذلك انه اذا كان المامور به مقيدا بالشيء فهنا صورتان الاولى ان لا يكون القيد مغايرا في الوجود
للمقيد كما في الفصول اللاحقة للاجناس فانها لا تغاير لها في الوجود الخارجي وانما يمتاز احدهما عن الاخر بتعمل من العقل بانتزاع مفهوم مشترك
من الحقيقة النوعية وما يتميز به ذلك المبهم وهو الثانية ان يكون القيد مغايرا في الوجود كما اذا امر المولى باتيان زيد بجامع عمرو ونحو
ذلك من الامور التي يعتبر لحوقها بالمقيد مع جواز انفكاكها عنه وجودا ولا اشكال في ان الواجب على الاول امر واحد لا يتصور انفكاك القيد
فيه حتى للقيد لو جاز للمكلف الامتثال به ولا وجه للقول بانه يجب ايجاد المطلق مقدمة ثم الحاق القيد به اذ المفروض اتحاد الوجود
فيهما ولا يعقل التفكيك بينهما الا في الوجود الذهني كما انه لا ينبغي التامل في ان الواجب على الثانية ايجاد ما
بالقيد ثم ايجاد القيد لا بصفة القيد لان المفروض تغايرهما في الوجود ومعنى ارادة ايجاد المقيد انه مقيد بما لا يمكن ذلك الا بوجود
ان مطلوبية المغايرين امر حاصل من اعتبار انضمام القيد الى المقيد لا يفرق في ذلك كون القيد خارجا او ذهنيا لانا
نقول وجود المطلق على تقدير التسليم مما لا ينافي ما نحن بصدده من لزوم ايجاد المطلق عند التغاير ولا ثم انما عند ايجاد القيد الموجب
لحصول المطلوب ولعل ذلك في الظهور كالنار على راس المنار وبعد التمهيد نقول ان التقييد في المقدمة الموصلة اليس من قبيل التقييد
في الصورة الاولى لان ما يصير منشأ لانتزاع صفة الايصال للمقدمة امر مغاير لها في الوجود فهي لا تكون موصلة الا بعد الفعل المترتب
عليها ولا خفاء في ان هذه الحالة توجب انتزاع تلك الصفة منها فيكون من قبيل التقييد في الصورة الثانية وقد مر ان التقييد
ونحوه بايجاد المطلق عند ارادة ايجاد التقييد فيما اذا كان القيد مغايرا له في الوجود العيني فالقول بوجوب المقدمة الموصلة يوجب القول
بوجوب المقدمة مطلقا مقدمة لما هو الواجب من المقدمة موصلة هذا وبوجه اخر نقول ان صفة الايصال اما ان تكون معتبرة في المقدمة
ولا اشكال على الثاني على ما ذهب اليه المشهور وعلى الاول فاما ان يكون ما يوجب انتزاع تلك الصفة منها داخلا في المقدمة
اختيارا ولا كلام ايضا على الثاني اذ الامر الاضطراري الاختياري لا يعقل تعلق الطلب والتكليف به فعلى تقديره يجب وجود مطلق المقدمة
وعلى الاول فيجب ايجاد تلك الصفة كما يجب ايجاد الموصوف لمصلحة الايصال اذ لا منافاة بين وجوب فعل اختياري ووجوب فعل اخر
من ذلك وجوب مطلق المقدمة مقدمة لما هو المطلوب من التقييد هذا فان قلت ان الواجب هو الاتيان بالمطلوب فيما اذا وقع على
صفة الايصال ايضا وهل يلزم الخلف قلت ذلك هو فساد الكلام في الاتيان بالافعال التي يتعلق بها الطلب والتكليف وايجاد

في الخارج لا يعقل ذلك الا بايجاد مطلق المقدمة ثم انه بناء على ما يوجب تنزيل تلك الصفة منها كما لا يلاحظ بعينه ملاحظة الاجزاء في
الواجب ويترتب عليه لحصول الفائدة المذكورة ثم انه تفطن بذلك في نظير المقام حيث ان بعض الافاضل تصدى لدفع الاشكال الوارد في مسئلة
الضد بان النهي التبعي لا ينافي الامر النفسي وقد رد عليه بعضهم بعدم الفرق في المنافاة بين الامر والنهي من جهة اختلافهما في الاصالة والتبعية
لرجوعه الى اختلاف جهتي الامر والنهي ولا مدخل له في المأمور به والمنهي عنه في ذلك الى ان رد على نفسه سواء كان حاصلا او خلافه متعلق
الامر والنهي لان المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالنهي التوصل بالترك الى الواجب فاجاب عن ذلك بان مطلوبية التوصل بوجه
مطلوبية نفس المقدمة لانها مقدمة له قال ولا سبيل الى ان يجعل المطلوب التوصل الى التوصل بترك نفس المقدمة بل لزوم
ومع ذلك يجب لان التوصل الغير المنافي هنا اذا اخذ باعتبارها كانت مستندة الى نفس المقدمة فيكون مطلوبيتها انتهى
وهو جيد لرجوعه الى ما ذكرنا من ان ايجاد المقيد يحتاج الى ايجاد المطلق مقدمة ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين ان يلاحظ الايصال
في المقدمة الموصلة في مفروض السؤال بالنسبة الى الواجب وبين ان يلاحظ بالنسبة الى المقدمة الموصلة لان الايصال الى الايصال
انما يلاحظ بالنسبة الى ذات الواجب كما لا يخفى واما ثالثا فلقضاء صريح الوجدان والعرف بخلافه ضرورة سقوط الطلب المتعلق
بالمقدمة بعد وجودها من غير انتظار لحالة اخرى يترتب بها عليها فان من راجع حال نفسه وانصف من نفسه حكم بما ذكر ولا يدخله
ولا يتجه بينها الفرق في الحالة الطلبية النفسانية بين المقدمة التي يأتي بها وبين غيرها من المقدمات المعدة من سقوط الطلب المتعلق
بالاولى وبقائه في الثانية ولو لا ان وجودها في حد ذاتها مع قطع النظر عن ترتب الغير عليها مدخل في المطلوبية لم يعقل الفرق
بينها وبين غيرها في السقوط والبقاء وذلك مشاهد عند المجانب عن الاعتساف المتصف بحسن الاوصاف فان قلت ان ذلك
مبني على تقدير ان يكون المقدمة مطلوبا لغيره في حد ذاتها وحد ذاتها فانه يمكن القول بوجوب الواجب الغيري على ذلك
التقدير بدون وجود الواجب النفسي في الخارج واما بناء على ان الطلب المتعلق بالمقدمة ليس طلبا برأسه بل الموجود منه طلب واحد فان
قيس الى نفس الواجب يكون طلبا نفسيا وان قيس الى ما يتوقف عليه وجود الواجب من المقدمات يكون طلبا غيريا فلا يتجه ذلك ضرورة ان
المطلوب ح ليس ذات المقدمة بل المطلوب هو الايصال بها اليها ومرجعه في الحقيقة الى طلب الموصل ومرجعه الى طلب الفعل الواجب وعلى
هذا التقدير فلا وجه لسقوط الطلب عن المقدمة على تقدير عدم وجوده بها قلت في ذلك خروج عما هو المفروض من وجوب المقدمة
لرجوعه الى القول بعدم وجوب المقدمة اذ الطلب الواحد مما لا يعقل ان يتعلق بمطلوبين مع اختلاف مرتبته لنفسه وللغير و
على زيادة تحقيق فيما سيجيء **بيان نفيس** قد عرفت ان مراعاتهم لذلك والى اخر هذه المقالة الفاسدة هو تصحيح العبادة التي يتوقف على
تركها فعل الضد لم يظهر صحة الابتناء ايضا بناء على ما افاده في وجه التفريع على خلاف ما قد يرها وتوضيح المقال ان القائل بفساد
العبادة فيما اذا توقف على تركها فعل المأمور به مستندا الى وجوه مرجعها الى لزوم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد هو الفعل لان المفروض
وجوب الفعل حينئذ والترك مما يتوقف عليه فعل الواجب فيلزم ان يكون واجبا فيكون الفعل منهيا عنه بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
العام قطعا فيلزم فساد الفعل بواسطة النهي اللازم من وجوب الترك والقائل المذكور قد حاول دفع هذا الاشكال بقوله ان الطلب
بكلا نوعيه الايجابي والتحريمي يستلزم مبغوضية نقيضه بمؤداه الرجحان والمرجوحية لانهما من الصفات المتضايفة بل لازم وجود احدهما
وجود الاخرى بحيثية التضايف فمطلوبية فعل مطلقا او مقيدا تستلزم مبغوضية تركه على حسب مطلوبيته اطلاقا وتقييدا و
مطلوبية الترك المطلق المتعلق بفعل مطلق ومقيد مطلقا او مقيدا تستلزم مبغوضية الفعل على حسبه اطلاقا وتقييدا
ومطلوبية الترك المقيد المتعلق بفعل مطلق او مقيد تستلزم مبغوضية ترك هذا الترك المقيد لمكان المناقضة لعدم ... والفعل
مناقضه بحسب تناقضهما في الترك المجرد عن الضد لا نقيض ترك الترك المقيد اعم من الفعل والترك المجرد وحرمة الاعم لا يستلزم حرمة الاخص
لانا نقول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ... بحسب الصدق ثم نفى عنه ما حمله في تيسير توضيح ما ذكره في بيان ما ذكرنا الفعل هو ان
بل هو الفعل مطلوبه ليس منهيا عنه لانه ليس نقيضا لما هو المأمور به هو الترك المقيد لا فرد من افراد ما هو النقيض لا زافراده مع عدم
ترك الترك المقيد اخص من النقيض كما ان ترك الحرام نقيضا لفعل الواجب والمباح بالمقارنة لا نقيضه فلا نهي ولا فساد ونسبه وقد
ان تفريع هذه الثمرة على ما ذكر لا يحتاج الى توسيط هذه المقدمة اذ يكفي في ترتب الثمرة ان يقول الواجب من الترك ليس الترك مطلقا فيما
اذا ترتب عليه الفعل حيث ترتب وجوب الضد لا يعقل وجود الفعل المأمور به فلا يكون الترك مطلوبا لعدم ترتبه عليه على تقدير تحققه
لم يكن الترك مطلوبا فلا يكون الفعل منهيا عنه فلا يكون فاسدا فلا حاجة الى ملاحظة مناقضة الترك المقيد ثم مع عدم الحاجة
الى ... ان حرمة الصلوة مع وجوب الازالة عند القائل باقتضاء الامر للنهي عن ضده الخاص يمكن ان تكون مستندة الى دعوى ضرورة

العقل من قضية ايجاب شيء حرمة ضده قضية وجوب الازالة يكون الصلاة المنافية لها منهيا عنها محرمة فلا يجوز التفصيل المقدمة
الموصلة وغيرها في حصول المانع وان قلنا بتمامية التخصيص في المقدمة والفرق بين الموانع وغيرها بظهورها انما هو في موارد ... عرفت او ثانيا
ان حرمة الترك المقيد يكفي في حرمة الفعل لكونه من لوازم نقيضه بيان ذلك انهم قالوا بان الايجاب بسيط فضل لسلبه مع نقائهم على ان
نقيض الشيء هو رفع ذلك الشيء على وجه السلب الكلي وجه لعدم لما عرفت في محله من المعقول ان رفع السلب انما هو سلب السلب لا الايجاب اما
الايجاب فهو بلازم ما هو المحكي عنه فيما هو النقيض حقيقة كما بالملاحظة لذلك العدم وعدم العدم فانه ليس هو الوجود كيف وهو مفهوم
عدمي ولا يمكن ان يكون الوجود عدما للوجود مفهوما كما هو ظاهر فهنا قضية لا ايجاب بالسلب سواء لوحظ ذلك في الوجود الرابطي النسبي كما في القضايا
او في الوجود المحمولي الاصلي كما في المفردات انما هو بواسطة ملازمة بين ما هو المحكي عنه بسلب الحكايات من الايجاب وسلب السلب او الوجود
وعدم العدم واذ قد تقرر ذلك نقول ان ترك الخاص نقيضه رفع ذلك الترك وهو اعم من الفعل والترك المجرد لان نقيض الاخص اعم مطلقا كما
في محله فيكون الفعل لازما لما هو من افراد النقيض وهذا يكفي في اثبات حرمته والا لم يكن الفعل المطلق محرما فيما اذا كان الترك
واجبا لان الفعل على ما عرفت ليس نقيضا للترك لانه امر وجودي ونقيض الترك انما هو رفعه ورفع الترك انما يلازم الفعل ... او ليس
كما هو ظاهر عند التأمل فكما ان هذه الملازمة يكفي في اثبات الحرمة المطلوب الفعل فكذلك يكفي فيما قلنا الا ... الصلاة ثم قلنا
حاجة في اثبات الحرمة الى ذلك كما عرفت في الفعل المطلوب بالنسبة الى الترك المطلوب من غير فرق في غاية الامر ان ما هو النقيض في مطلق الترك
انما ينحصر مصداقه في الفعل فقط واما النقيض للترك الخاص فله فردان وذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده كما لا يخفى هذا بناء على ان
من ان الترك المجرد من افراد ترك الترك المقيد الا فالتحقيق فيه سيجيء في بعض المباحث الآتية ان شاء الله والله الموفق والهادي **هداية** في تقسيم
الواجب بحسب التعلق لقصد الشارع الى الاصلي والتبعي الحق ان يعرف الاصلي بما كان مرادا للآمر بارادة مستقلة سواء كانت نفسية او
غيرية وسواء كانت استفادة ذلك من الخطاب على وجه الاستقلال كما في دلالة الالفاظ على المناطيق او على وجه التبعية كما في دلالة
والاستلزامات فالعبرة عندنا في صدق الوجوب الاصلي بملاحظة المستفاد فان كان مستقلا بالارادة على اختلاف انحاء الارادة
تفاوت في الدلالة فهو واجب اصلي والا فهو تبعي وهو ما لم يتعلق به ارادة مستقلة بل الطلب فيه على ما يستفاد ...
لو ... لتعلقه عن حصول المطلوب على جهة التفصيل في النظير دلالة الاشارة كدلالة الآيتين على اقل الحمل ستة فان لوازم
الكلام في المحاورات العرفية غير مقصودة للمتكلم ولكن يعرف الوجوب التبعي بان لم يدل اولا التبعي لا يلزم ان لا يكون ذا مصلحة نفسية
الوجوب التبعي ظاهر على ان الارادة تتعلق به على وجه الاستقلال يجب ان يكون ذا مصلحة نفسية من حيث استفادة وجوبه من وجوب
الواجب الاصلي نظيره في المطلوبات لوازم الواجب فان نفس طلب الاستقبال على وجه الاستقلال طلب وقوع الجدي خلف المنكب في العراق
مثلا فانه مطلوب تبعي لم يتعلق به في العرف العادة طلب مستقل وارادة على حدة ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه ... من ان وجوب
انقاذ ولد المولى وان لم يكن معلوما للعبد على وجه الامر باللفظ والارادة النفسية من الوجوب التبعي لما عرفت من ان الاصلي الدائر
عند الالتفات سواء كان المظهر له لفظا او غيره مصلحة نفسية مع حصول الوجوب التبعي بالوجوب الغيري فاذن ينحصر الوجوب التبعي بالوجوب
المقدمي حال عدم الالتفات الى المقدمة واما مع الالتفات وتعلق ارادة مستقلة بالمقدمة فلا يكون طلبها الا اصليا كما في قوله
ادخل السوق واشتر اللحم فان تعلق الارادة المستقلة بدخول السوق انما هو على ما عرفت ومن هنا ينفك ذلك النسبة بين
الغيري والوجوب التبعي عموم مطلق فان الوجوب الغيري اعم لتحققه فيما اذا كان مدلولا للخطاب مستقلا فيما اذا كان المظهر لفظا او مفهوما
من اجماع خاص مثلا او غير ذلك مما يعلم منه تعلق ارادة مستقلة بالواجب الغيري لا يقال ان وجود اللوازم تبعي مع انه ليس غيريا فيكون
بينهما عموم من وجه لانه يقال ان وجود اللوازم وجود عرضي من قبيل الاسناد المجازي في الكلام فتبين ان النسبة بين الاصلي والنفسي والغيري عموم
من وجه كما لا يخفى على المتأمل هذا ما هو المتداول في السنة ارباب الاصطلاح في موارد استعمال ذلك الوجوب التبعي كما وما ...
واما ما يظهر من بعض الاجلة من دخول الوجوب المستفاد من المفاهيم في الوجوب التبعي وان كان وجوبه مستقلا فهو مما لم نعرف وجها
انه لو سلم ان الواجب اصلي او تبعي ... تعلق ارادة مستقلة به لا يمكن اثبات الوجوب التبعي لو اريد بذلك ترتب الآثار المترتبة
على الوجوب التبعي ... والله هو الهادي **هداية** في ...
تحقيق الكلام في اقسام الواجب ... لمزيد دخل في تحرير النزاع فيما هو المقصود من وجوب المقدمة وعدمه فنقول ان الواجب الذي
في وجوب مقدمته نزاع من ان يكون واجبا مطلقا او واجبا مشروطا بالنسبة الى غير المقدمة من الوجوبية وقد عرفت ان تخصيص
ذلك بالوجوب المطلق دون المشروط مما لا وجه له ... لان الوجوب ... الشرطي على نحو وجود ذي المقدمة

مستظهر أنه لا يعرف في ذلك تحقيقاً فالواجب من التعبدي والتوصلي والنفسي والغيري والأصلي والتبعي غاية الأمر أن وجوب المقدمة
في الواجب الغيري التبعي مما يختلف فيه بعض الوجوه لما عرفت من اختصاص الوجوب التبعي على تفسيرنا بالوجوب الغيري وهو مسبوق بوجوب
الغير لا محالة إذ لا يعقل الوجوب الغيري بدون وجوب الغير ووجوب ذلك الغير ثابت في الحكم بوجوب مقدمات الواجب الغيري لأن المفروض
وجوب مطلق المقدمة ولا فرق في نظر العقل في الوجوب اللازم من جواز تفاوت المقدمة القريبة والبعيدة نعم إذا قيل بوجوب الغير
بالنسبة إلى ما يتوقف عليه بحكم العقل بوجوب مقدماته أيضاً وقد عرفت أن ذلك المعتبر من تكرار الطلب فهذا هو الكلام في المراد
من وجوب الواجب الذي يبحث في وجوب مقدماته وأما الكلام في وجوب المقدمة فمن الوجوب المتنازع فيه هل هو وجوب نفسي أو غيري تعبدي
أو توصلي أصلي أو تبعي فنقول لا ينبغي النزاع في أن وجوب المقدمة ليس وجوباً نفسياً فإن المقدمة لا تقتضي تعلق الطلب النفسي
بها ولعله مما لم يذهب إليه وهم أيضاً ولا وجوباً تعبدياً من حيث إنها مقدمة نعم قد يكون ذات المقدمة عبادة بمعنى أن التوصل إلى
ذيها شرط الإتيان بها على وجه التقرب بأن يكون الداعي إليه هو الأمر المقدمي كما عرفت تفصيل ذلك في بعض المباحث السابقة
ولا وجوباً أصلياً لأن الوجوب الأصلي مما لا بد فيه من الالتفات التفصيلي إلى ما هو المطلوب لأن المفروض تبعاً على ما فسرنا استقلالاً
الطلب فيه وإن كان اشتماله على وجه الاستلزام كما في المفاهيم ومن المعلوم أن الطالب لذي المقدمة قد يكون غافلاً عن المقدمة
وقد يكون مع الالتفات إلى أن المقدمات كما في مقدمتها الذي بها وتوقفه عليها وقد يكون قاطعاً بعدم التوقف مع كونه متوقفاً
متوقف عليه فكيف يمكن القول بأن اللازم من وجوب شيء هو وجوب مقدماته وجوباً أصلياً كيف يجوز انتساب هذه المقالة
إلى المشهور نعم يصح ذلك بالنسبة إلى أوامر الشارع من حيث إحاطة علمه بالأشياء عن الغفلة والنقص فيكون الكلام في الوجوب التبعي الغيري
حيث إن الكلام في مسئلتنا مستويهم مورده عبارة أوامر الشارع بعنوان كان المراد ظهور الثمرة فيها كما لا يخفى وكيف كان فالظاهر أن
الوجوب الأصلي ليس من محل النزاع في شيء لو فرض وقوع النزاع فيه فلنقول نقول لنا فيه أن لا ملازمة بين وجوب شيء وبين تعلق
إرادة مستقلة بما يتوقف عليه لما عرفت من إمكان الغفلة ولذلك من زعم أن النزاع في ذلك التزم بعدم الوجوب ثم إنه لا ينبغي الإشكال
في وجوب المقدمة بمعنى اللابدية والتحقيق أنها ليست بحقيقية من الأحكام التكليفية بل الواقع أنها أقرب إلى الأحكام الوضعية
لذلك لا يختلف ذلك باختلاف الأحكام فإنها ترجع إلى معنى المقدمية وهو ظ كما أنه لا ينبغي النزاع في إثبات الوجوب الحاصل لها
إليها مجازاً أو بالعرض كما يتخيل لذلك بناء على التلازم بين كما عرفت من أن الاستتباع إلى الغفلة بالإلزام استقلالاً في قبيل وقوع الجلد حلف
المتكلب لا يمين في بعض الأقلام عند التحقيق يكون الوجوب المستند إلى اللازم وجوباً عرضياً لعدم اتصاف التوجيه بالوصف على الموصوف
هو اللازم الآخر فيكون ذلك من قبيل الواسطة في العروض والعجب من بعض الأساطين حيث حمل نزاعهم في هذا المقام ومع ذلك اختار
القول بعدم الوجوب مع أن ذلك على هذا التقدير ينبغي أن يعد من الضروريات وكذا لا ينبغي النزاع في الوجوب الإرشادي بمعنى أن
بعد ملاحظة وجود ذي المقدمة مع مناط التوصل إليه بدون الإتيان بالمقدمة كما هو اللازم من معنى المقدمة يقوم مقام النصح
الأمين ويحكم بالإتيان بما يتوقف عليه الواجب لا أن ذلك مثله أمر بطريق الصلاح مع كونه في مقابل النصح ولا ينبغي النزاع
في ذلك فإنه مما كان من البداهة وبالجملة فالقائل بالوجوب إن أراد الوجوب التعلقي والأصلي فنفس المقالة مما يغني بواسطة بداهتها
عن فسادها وإن أراد نفي اللابدية والوجوب العرضي والوجوب الإرشادي فالضرورة قاضية بخلافه فما ينبغي أن يكون مورد
النزاع هو الوجوب التبعي الغيري بمعنى أن وجود شيء إرادة إجمالية على وجه لو أريد كشف ذلك الأمر وتفصيله لكان الحاصل منه طلباً
أصلياً موجوداً في نحو قولنا اذهب إلى السوق ولا بعبارة أخرى نقول الإشكال في أن الطلب في قولنا اذهب إلى السوق طلب غيري إن كان
ولا فرق بين هذه المقدمة وغيرها من المقدمات من حيث توقف الواجب عليها فيكون النزاع في أن المريد لشيء هل يثبت له ثم انقسام
بعد الإرادة بالنسبة إلى المقدمات على وجه لو التفت إليها صح له طلبها على نحو الطلب في قولنا اذهب إلى السوق ولم يثبت فيها ثانياً بقوله
بعد بها إلا الوجوب بأحد المعاني المذكورة من الإرشاد والوجوب العرضي والوجوب العقلي بمعنى اللابدية والمثبت يقول بوجوبها
إلى الوجوب بأحد المعاني السابقة وبالجملة فنسبة الطلب الموجود في قولنا اذهب إلى السوق عند القائل بالوجوب إلى الحالة النفسانية
الطلبية بعد حدوث الطلب النفسي بالنسبة إلى المقدمة نسبة التفصيل إلى الإجمال وعند القائل بالعدم يكون موجوداً بنفسه لا بقاً
بالنسبة إلى حالة نفسانية ثم إنه يمكن أن يكون النزاع في أن هذه الحالة الإجمالية التي تفصيلها الطلب الموجود في اذهب إلى السوق هل هي من
مقولة الطلب التي تتصف المقدمة بالوجوب لطلب ولا يكون من معنى الطلب الوجوب فهي موجودة ولكنها لا توجب وجوب المقدمة
والأظهر أن النزاع فيما هو في وجود تلك الحالة لا في أنها من الطلب أو لا وبالجملة فيعلم مما ذكرنا أنه ظهر أنه لا سبيل للقول بالوجوب و

القول بالعدم فتدبّر وايضا كما قد يظهر لمن له ادنى تدبر من القريب بل التحقيق ان المسئلة نظرية لا وجدانية كما في الضرورة ثابت
كما ادعاه المحقق الدواني نعم لو كان المراد بكونه ضروريا انه يكفي في رفع الغفلة والشك ملاحظة الوجدان الخالي عن شوائب الاوهام
يكن وجه لما ذكر الحال انه من الظهور على وجه يعد منكرها من المكابرين كان نهاية ما يمكن في الانصاف انا نجد من انفسنا بعد حدوث
الارادة المتعلقة بالواجب شيئية متعلقة بمقدماته على وجه يكون من تلك الشيئية قبل تعلق الارادة به في انفسنا حالة ولا اثر ونظير
ذلك في وجود النسبة لعقلية ان العبد يجد من نفسه المولى حالة فعلية وان لم يكن من حقيقة الطلب بالنسبة الى ولده او اكرام ضيفه
كان فالاظهر في النظر انه مع قطع النظر عن الوجوب العقلي والوجوب العرضي والوجوب الارشادي يكون في المقدمة وجوب آخر بالمعنى
الذي ذكرناه والدليل على ذلك هو الوجدان وان لم يكن ظهوره في الوجدان بحيث يعد منكره مكابرا فان تفاوت الوجدان بالنسبة في الظهور
والخفاء بل ومطلق الضروريات مما لا ينبغي التأمل في اختلافها واعلم ان الاقتضاء المستعمل عندهم في عنوان هذه المسئلة قد عرفت ان
المراد به هو الاستلزام العقلي ولا مدخل للفظ فيه لعموم الكلام في المقام فيما اذا ثبت الوجوب بالعقل نعم اذا كان الدليل لفظيا
لفظا صح الاقتضاء اللفظي فيكون وجوب المقدمة من جهة الدلالة الالتزامية فيما لو لم يعتبر فيها اللزوم البين بالمعنى الاخص ومطلق
اللزوم على القول به يبتني على وجه يكفي في التصديق به تصور اللازم ايضا لا من حيث توقف التصديق على تصور الاطراف فان ذلك
في البين بالمعنى الاخص ايضا بل من حيث انه مدخل في حصول التصديق كما قرر في محله رحمه الله الهادي فائدة قد ذكر
للنزاع في وجوب المقدمة وعدمه وجوه من الثمرة احدها حصول البرء من النذر فيما لو نذر الاتيان بالواجب بعد مقدمته على
القول بعدمه وفيه بعد الاغماض عن انصراف الوجوب في مقام النذر الى الواجب النفسي بدعوى تعلق الحكم على المهية مع قطع النظر عن جميع ما
عداها ان امثال ذلك لا يعد من ثمرات المسئلة الاصولية فانها ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية وحصول البرء وعدمه في نذر كهذا
لا يعد منها كما لا يخفى ومنه يعرف الوجه في عدم صحة جعل الثواب والعقاب من الثمرة فانها ايضا ليست من الاحكام الشرعية على انك قد عرفت
فيما مر ان الامر بعد علية الفعل المستقل بالعقل على عدم استحقاق الثواب والعقاب ومن هنا التجأنا الى تأويل الاخبار الدالة على
الثواب وكذا الآيات وقد مر تحقيق القول في ذلك بما لا مزيد عليه فراجعه ثانيها ترتب الفسق على تركها على القول بوجوبها وعدمه على عدمه
كذا ذكره بعضهم قال ان التارك لها تارك للواجب حتى لو لم يكن من الكبائر من حيث توجيه ترك مقدمات عديدة فتحقق بواسطة
ذلك الاصرار في الصغيرة فيؤول الى الفسق فهو باطل اما اولا فلعدم الملازمة بين ترك الواجب وبين ترك مقدمات على وجه يتحقق موضوع
الاصرار فانه ربما يستند الترك الى انتفاء مقدمة واحدة مع وجود غيرها اللهم الا بالقول بكفايته في صورة واحدة في المقام واما ثانيا فلان
الحكم بان تارك المقدمة فاسق بواسطة الاصرار يوجب ارتفاع الفرق بين الصغيرة والكبيرة في الاغلب لان ترك الصغائر في الاغلب يوجب
ترك المقدمات على وجه يستلزم الاصرار فيها وان قلنا بعدم الملازمة الا انه الاغلب كما لا يخفى ومع الغض عن ذلك فلا نم ان الاصرار الحاصل
بواسطة ترك المقدمات يوجب الفسق اذ المنساق مما دل على ذلك انما هو فيما اذا كان الواجبات نفسية اعتبر العدد في صدق الاصرار بالمعصية
في عرفنا وهو ظاهر بعدما عرفت من ان وجوب المقدمة لا يورث ثوابا ولا عقابا وان اريد بذلك ان ترك الواجب اذا كان من المعاصي
الكبيرة حيث انه يستند الى ترك مقدمة من مقدماته الاختيارية والا لم يكن معصية فعلى القول بالوجوب يحكم بفسقه حين الترك و
تقدم على زمان الفعل كما انه يحكم بفسق التارك للحج حين عدم خروجه مع الرفقة وتخلفه عن القافلة بخلافه على القول بعدم الوجوب فانه
يحكم بالفسق في زمان المعصية اما قبل ذلك فلم يكن متمكنا منها في شيء اذ المفروض انه ليس في الوجوب المتعلق بالفعل والمقدمة نفسية
واجبة فلا معصية ولا فسق فمنه انه لا فرق في ذلك ايضا بين القول بالوجوب وعدمه اما على الاول فكما هو واضح من انه زمان المعصية
واما على الثاني فلان ما يترتب وجوب المقدمة في صدق المعصية بالنسبة اليها قبل مجيء وقت الفعل في المثال المفروض غير معقول والتحقيق
ان ترك المقدمة من حيث ترتب امتناع الفعل المامور به يلازم صدق المعصية بالنسبة الى الواجب ولا نريد من المعصية الا عدم
الامتثال مع عدم سقوط الامر بالنسخ والامتثال وعدم الامتثال له كما هو ظاهر والا فكيف يحكم بان بعد انقضاء الوقت يكون من زمان
المعصية وليس ذلك الا بواسطة امتناع المامور به في حقه مع عدم سقوط الامر بالنسخ والامتثال وبالجملة فالمدار على صدق المعصية بالنسبة
الى الفعل المامور به فان قلنا بامكان ذلك قبل مجيء الزمان باعتبار ان صدق المعصية يدور مدار الامتناع على الوجه المذكور فلا يؤثر
في ذلك تعلق الوجوب بها بصيرورتها سببا للامتناع اذ لا كلام في ان الوجوب المقدمي لا يورث عقابا ولا ثوابا وان قلنا بعدمه اعتمادا على ان
امتناع حصول الواجب قبل مجيء الوقت ليس بواسطة امتناع المقدمة في حقه بل بواسطة ان المعتبر زمان خاص يمتنع وجوده في غيره ولهذا كان
سبب الامتناع حاصلا للفعل قبل ترك المقدمة فلا وجه لاسناده الى المقدمة لامتناع تحصيل الحاصل فلا فرق في ذلك بين

في ذكر ثمرات النزاع بين القائل بوجوب المقدمة وعدمه

القول بوجوب المقدمة وعدمه اذ لا نرى في الوجوب وعدمه ثمرة في ذلك الثالث ما ذكره بعضهم من جواز اخذ الاجرة على المقدمات على القول
بالعدم وعدمه على القول بالوجوب ولعل الظاهر خروج مثل ذلك لبعض فقهها وعدم جواز اخذ الاجرة على الواجب كما حقق في محله ما عند عدم
ما يجري الاكتساب به الخامس ما يجب على الانسان فعله او من عقابه بعض الاجماعات المنقولة وان لم يقتض ذلك على الهلاك وكيف كان
فالتحقيق انه لا اصل لهذا التفريع سواء اخذنا بالمقالة المرسلة او التزمنا بما هو التحقيق عندنا اما على الاول فلان الظاهر من معناه
من حكم بحرمة الاجرة انما هو حرمتها سواء كانت اجرة في مقابلة نفس العمل او في مقابلة مقدماته ولا فرق في ذلك بين وجوب
المقدمة وعدمه واما على الثاني فيتوقف على بيان ما هو الحق عندنا فنقول قد قررنا في محله ان لا منافاة بين الوجوب واخذ الاجرة على
فعل الواجب وانما المانع عن ذلك في بعض الموارد ليس وجوبه بل … اذا اخذ الاجرة على الواجبات العينية الكفائية … وبطلان
الملازمة ظاهر ضرورة جواز ذلك … من وجوب اللازم من الاجارة انما يؤكد وجوب الصناعات على الكفاية فلا ينافي
ذلك كلام خال عن التحصيل لجريان ذلك في حق يحصل معه لا وجوب لمانع من ذلك انما هو … مملوكية العمل الواجب
مجانا للغير من الاخبار الواردة في موارد اثبات تلك الحقوق فان المستفاد من الاخبار ان المؤمن قد ملك عن اخيه المؤمن امورا
منها الدفن وما يتعلق به فاخذ الاجرة في مقابل العمل المملوك للغير يعد من الاكل بالباطل هذا اذا كان الواجب من الامور التوصلية
وكذا اذا كان الواجب من الامور التعبدية فان المطلوب من الاتيان بالعمل على وجه العبادة فكانه يكون العمل ملكا لله قد
استحق عليه العمل فلا وجه لتمليكه غيره بالعمل المذكور وبالجملة فالذي يقوى في النظر ان محل اختصاص المنع من الاجرة انما اذا استفيد من
وجوب العمل لزوم وقوعه على جهة المجانية كالدفن والكفن ونحوهما فان … مقدماتهما مثل الساعي في اداء ما عليه … من
العمل انما ملكه الغير منه وفيما اذا كان الواجب تعبديا واما في غير هذه الموارد فلا دليل على حرمة الاجرة ولذلك قلنا فيما تقدم بجواز
اخذ الاجرة على القضاء بين المسلمين وكذا على السعي في المقامات ممن وجب عليه الحج فيكون النسبة بين الوجوب وحرمة اخذ الاجرة
العموم من وجه فمورد الاجتماع هي الافعال العبادية التوصلية التي استفيد من دليلها مملوكيتها للغير ومورد الافتراق من جانب الوجوب
هو القضاء بين المسلمين والصناعات المتعلقة بالكفائية ومورد الافتراق من جانب الحرمة هو مقدمات الدفن والكفن فان ذلك يدعى فيه
القائل بحرمة الاخذ على وجه الاطلاق لم يفرق في ذلك بين المقدمات فيرتفع حتى على القول بعدمه … وجه تفريع الثمرة
على الوجوب وعدمه لعدم الملازمة كما عرفت الرابع ما قد نسبه بعض الى الوحيد البهبهاني من انه على القول بوجوب المقدمة يلزم اجتماع
الامر والنهي في الموارد التي تكون المقدمة محرمة دون القول بالعدم … المقدمة المحرمة ان كانت … فلا اشكال في ابتناء الحكم
بالنسبة الى الصغرى على التلازم من المقدمات التي ليست متحدة مع ذي المقدمة بحسب الوجود الخارجي فلا ثمرة للقول بالوجوب وعدمه لا
على كلا التقديرين يحصل الامتثال بالامر بذي المقدمة اذا اتى بالمقدمة على الوجه المحرم غاية الامر انه على القول بعدم الوجوب لا يلزم اجتماع
الامر والنهي في المقدمة بل المقدمة انما هي محرمة صرفة لكن حصل معها الوصول الى ذي المقدمة الواجبة بخلاف القول بالوجوب فانه
يلزم اجتماعهما على القول بجواز الاجتماع فيكون المكلف لاتيانه بالمقدمة على الوجه المحرم اتيا لما امر به والمنهي عنه كما انه على القول بعدم
الجواز يكون حالها كحال المنكر للوجوب في كون المقدمة محرمة صرفة مسقطة عن الواجب وان كانت متحدة معه كالصلاة في المكان المغصوب فان
الكون الخاص الذي هو مقدمة للمطلوب لكون الذي هو جزء للصلاة بناء على كون الفرد مقدمة للكلي محرم متحد معه في الوجود فلا يترتب
القول بوجوب المقدمة وعدمه ثمرة من الصحة والفساد بل مناط الحكم بالصحة والفساد على القول بتعدد الجهة المقتضية في الوجود
الخارجي في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه فعلى القول بتعدد الجهة مع وحدة الوجود الخارجي لا بد من الحكم بفساد الصلاة سواء
قلنا بان الفرد مقدمة وان المقدمة واجبة ولم نقل ضرورة ان قضية الاتحاد اجتماع النهي في المقدمة مع الامر بها على تقدير صحته
من الحكم بالبطلان من لزوم الاجتماع الباطل كما هو لازم على القول بان تعدد الجهة في اجتماع الامر والنهي مجد فلا بد من الحكم بالصحة
على تقدير القول بالمقدمة والوجوب معا وعدمهما … فساد ما … المحقق … من جواز اجتماع الامر والنهي في الصلاة في الدار
المغصوبة ونحوها على ما زعم من ان الحرمة انما هو خصوص الفرد الذي هو مقدمة للكلي الواجب وان مقدمة الواجب ليست … تسليم
المبنى لا وجه للابتناء اصلا فان … ليس … المقدمة بل ملاك ذلك انما هو الاتحاد في الوجود المعروض في مثل الفرد
الكلي كما يظهر … نسبه الى العلامة في ذلك ان لم … فان في … لكلامه … الواجب … وجوب …
كالكلام في … مقدمة … المسلم … الا ان ينص على الخصوص بعنوان الوجوب كما في حكم المقدمة الخارجية
وربما نقل الخلاف عن الوجوب في الجزء … الواجب عليه تضمنا هو … وقد جعل العلامة من فروع مسألة الصلاة في الدار المغصوبة

من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب جزئية الواجب ولا يجوز ان يكون منهيا عنه فيما عرفت في بعض الهدايات السابقة
من ان الجزء باعتبار كونه متحدا مع الواجب فيما لوحظ لا بشرط شيء ينبغي الشك فيه ووجود هذا الاعتبار وذلك كاف في عدم جواز اجتماعه مع
الحرام فلا حاجة الى القول بوجوب المقدمة في الحكم بعدم جواز ذلك ولا يتوقف ان اجزاء الصلوة ليست باجزاء غصبية متحدة مع الكل في الوجود الخارجي ضرورة
تشكلها فيه كما في اجزاء البيت المتشكل منه ومع ذلك فكيف يعقل القول بالاتحاد لانا نقول بعد تسليم ذلك في خصوص الكون فانه لا
نسلم فيه المغايرة كما لا يخفى بل لا على المتامل ان ذلك لا ينافي ما نحن بصدده وتحقيق ذلك ان المركب ما لم يلاحظ فيه جهة وحدة لا
يعقل ان يكون مركبا واعلى تلك فتلك الجهة تارة تكون حقيقية كما في المركبات الحقيقية التي لها صورة واحدة وحقيقة متحدة
واخرى تكون اعتبارية كما في البيت المتشكل فعلى الاول يكون للكثرة اللازمة للمركب كثرة في مرتبة من الاعتبار والتعقل وعلى الثاني يكون الكثرة
حقيقية والاجزاء في المركب الحقيقي لما مر اتحادها في الوجود الحقيقي وفي المركب الاعتباري انما تتحد مع الكل في الوجود الاعتباري الثابت
للمركب من حيث هو مركب وفي ذلك ظ عند المتامل المنصف كيف ما كان فالمقدمة اما ان تكون متحدة الوجود مع ذيها اولا وعلى
التقديرين فان اراد القائل بالثمرة المذكورة ان ذلك ثمرة بالصحة فان حملنا المسئلة على صورة الاتحاد فلم
مورد في الحكم بالفساد ولو على القول بعدم وجوب المقدمة لمكان الاتحاد واما في صورة التغاير فعند الانحصار فهو
قطعا لا وجوب فيها مع ان ذلك لا يؤثر في الفساد بل الواجب مع انه حينئذ لكونها موصلة الى المامور به المقصود حقيقة كما في الركوب على
الدابة المغصوبة في الحج وعند التعدد فغاية الامر هو توجه النهي اليها الا ان ذلك لا تاثير له في الفساد كما هو ظ وان اراد بذلك ثبوت
ثبوت مورد اجتماع فيه الامر والنهي ان لم يكن لذلك مدخل في الثمرة الفساد فهو في محله الا انه بعيد عن مقاصد اهله الثاني
ان ذلك يكثر الاستدلال بجواز اجتماع الامر والنهي بناء على القول بوجوب المقدمة حيث يصح فيها اذا كانت محرمة
بعدم الوجوب بعضها هاهنا وتحمل جهة منها حمل على الامر والنهي في جواز تعلق الامر بها
فيمكن وقوعها صحيحة بخلاف ما اذا لم يمكن واجبة لم يكن الا امرا منهيا عنه ولم يبق الا حرمتها لان حكم المسئلة
فعلى الاول يمكن الاتيان بالواجب الموقوف على مثل المقدمة المفروضة ان لو تحقق بها مع ما فيه حيث يشترط الامر بها في الثاني لا
يمكن لعدم الافتقار عليه بعد توقفه على مقدمة موقوفة على امر غير جائز مثل شيء اعرفها بما قدمنا ان الامر المشترك لا يؤثر صحة
شيء اخر وان كنت على بينة فراجع ما تقدم لست اقول بوجوب المقدمة مثلا تأثير في فساد العبادة التي يتوقف على تركها فظ
بخلاف القول بعدمه فان الترك ليس مقدمة فلا يكون واجبا فلا يكون فعله حراما فلا يكون فاسدا لذلك فلا بد في الحكم من
بناء على حل الشبهة المفروضة في فساد العبادة على عدم وجوب المقدمة وكيف ما كان هذه الثمرة التي قد زعمها بعضهم من الثمرات
ايضا مما لا يرجع الى حاصل لا يوجب حاصل ما او لا فلا نعلم من كون الترك مقدمة والضد مما سنعرفه في محله واما ثانيا فلان
اللابد منه التي يرجع معنى المقدمة اليها يكفي في الحكم بالفساد اذ لا يجتمع الامر بشيء مع الامر بالبدل الكاشف بدخل تركه لو ارتد الانشاء
وعند عدم الامر لا مقتضى للصحة ان الكلام في العبادات واما المعاملات فيبتني على ان النهي المبني هل يستلزم فسادها وسنعرف التحقيق
القول في ذلك في محله انشاء الله تعالى وفيه في بيان الاصل في المسئلة والاقوال فيها فنقول قد عرفت ان النزاع انما هو في حكم العقل
بالملازمة بين وجوب شيء وبين وجوب مقدماته وان وجوب المقدمة هل يستلزم عقلا او لا قولا فلا اصل له ظهر من بعض من التمسك باطلاقها
البراءة في دفع الوجوب لان جريانها انما هو فيما يحتمل التعارض المفروض عدمه في المقام واما اصالة العدم فيمكن تقريرها بوجهين على
شك في انه فعل حكمه الطلب المتعلق بالفعل لكن مقدمته مطلوبة ولو على الوجه المتنازع فيه بعد تعلقه به لاشك في تعلقه
لما ان الاصل يقتضي بعدم تعلقه بها فالاصل عدمه لنا فان كذا ايضا قلت في تعلقه في غير محله فان الاصل هذا على تقدير
جريانه انما هو في غير ما عنون به البحث اذ من المعلوم انه لا حاجة في تشخيص الاصل فيها الى حدوث الطلب وتعلقه بالفعل وكيف
بعد ثبوته ومن هنا نعرف انه لا اصل في المسئلة فان العقل اما ان يكون حاكما بالملازمة بين الطلبين اولا وعلى التقديرين
وجه للاستناد الى الاصل الا ان يقال الشك على التقديرين كما لا يخفى واما الاقوال في المسئلة فعلى ما استقصاها بعض الافاضل
قد ادعيها حدها كما هو المنقول الى الاكثر هو الوجوب مطلقا وقد نقل الامدي الاجماع عليه كما حكي عنه وقد نقل فيه المحقق الخوانساري بان
الوجوب من عبارات احكام وعو بعا والظاهر من عبارة المنتهى ووجود القائل به بجملة اعيان المختصر على ما حكي عنهما وثانيها التفصيل
السبب وغيره فقالوا بالوجوب في الاول وبعدمه في الثاني وقد نسبه البعض الى الواقفية واختاره صاحب المعالم وقد نسبه العلامة الى
وعبارته على ما نقلناها عن الذريعة غالا في ما يوجب الالات التابع لا انه في ساحل الامر فيما بعد على ما يظهر للمتامل ما يا كما تعطي
انتظاره لبعض الاصوليين وثانيها النفي مطلقا وقد نسبه الامدي كما نقل الانفصال الى المحقق المذكور

في بيان تحقيق الاصل في المسئلة والاقوال فيها

في مقدمة الواجب

صاحب المعالم وقد اعترضه المحقق السيد الكاظمي في شرح الوافية والمحصول وفيما ذكرنا سابقا غنية عن اطالة الكلام في
المقام ورابعها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره وهو المنقول عن الحاجبي ... لبعضهم في ذلك والله الهادي ...
في ذكر حجج القائلين بالاثبات فنقول حجة القول بالوجوب وجوه احدها وهو اسدها واقومها ما احتج به الاستاذ ... من حكم
الوجدان السليم والطبع المستقيم بذلك فان من راجع وجدانه وانصف من نفسه مع خلو طبعه عن الاعوجاج الفطري ...
فرهجته عن اللجاج الطبيعي يحكم حكما على وجه الجزم واليقين بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلق بالفعل وبين الطلب المتعلق
على الوجه الذي اشرنا اليه في تحرير محل الكلام ونزيد ذلك توضيحا في المقام بان المدعى ليس تعلق طلب فعلي بالمقدمة على وجه
يدريها كيفية الضرورة فضلا عن بطلانه لجواز الغفلة عن المقدمة بل اعتقاد عدم التوقف بينهما بل المقصود ان مريد الشيء لو
راجع وجدانه ... عن نفسه حالة اجمالية طلبية متعلقة بمقدماته ... حيث ... الكشف تلك الحالة وتفصيلها لكان ذلك في
الامر الطلب التفصيلي كما يرى مثل ذلك في محبوبية انقاذ الولد وان لم يكن عالما ... بالنسبة الى غيره فالذي هو على الشيء لا بغض
بل ... جميع ... الوجود عن الشيء وكم من امور مركوزة في الخاطر مع عدم الالتفات اليه حتى ان تلك الحالة الذي يمكن النزاع في كونها
سنخ الطلب ولا على ما نبهنا عليه سابقا مع ... لكلام في اوامر ... ومن المعلوم ... الاحتمال في ... وان كان عنوان
... ايضا كما في ... المباحث الاصولية ... يمكن ان يكون ربطا بين المقدمة وذيها من حيث الطلب هو ما ذكرناه وان اختلف
شؤونها واطواره في الاجمال والتفصيل ... الوجوب الاصلي التفصيلي ... في مظاهر الطلب للامر ... الامر التي
عنه ... اخرى يتجلى بكون الوجوب التبعي الاجمالي وهو في هذه الحالة ... ان يكون ... مستقلة لعل ما ذكرنا هو ...
الضرورة في ذلك كما نقل عن المحقق الدواني والافاضل ... بها ضرورة الدين على نحو ما يدعى في امثال المقام ومع ذلك
الحكم بالوجوب ليس بهذه المكانة من الظهور كما نبهنا عليه فيما تقدم ولا اقول ان الحكم بثبوت الملازمة يحتاج الى وسط في التصديق
كيف وقد قلنا ... الوجدان بذلك ... من المعلوم ان الوجدان ... من قضايا الضرورية بل المقصود ان الحكم بذلك ليس على
... بمكان من الاحتمال النظري ... فيه كثيرا بخلاف غيره ضرورة اختلاف مراتب المعلومات شدة وضعفا ان كانت من
الوجدانيات هذا هو المراد مما قرع سمعك فيما تقدم ان الحكم المذكور من الاحكام النظرية وقد ادعى ... الاتفاق جميع ارباب
العقول على ذلك على وجه يكشف عن ثبوت المتفق عليه بحسب الواقع ولعل ذلك ... من ادعى الاجماع على ذلك نظير ما قد
يعلل بعض المحققين من اجماع ارباب الملل على حدوث العالم بالحدوث الزماني وكونه مسبوقا بالعدم الواقعي وعند النظر فيما ذكرنا
يتحصل من ان الاجماع في المسألة الاصولية ... لا يعد ... عن ان الاجماع في محله حجية ... عن حجيته وان كان
مسألة اصولية ... عليه ... ذلك مما ... اذا كان المراد هو الاجماع المصطلح اما على الوجه الذي قررناه فلا ... الكلام المذكور
الثاني ما احتج به جماعة ... على ما هو المنقول ... ابو الحسين البصري وتبعه ... عنه وهو ان المقدمة لو لم يكن واجبا
... تركها فحينئذ فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك
بطلان اللازمين ... فكذا الملزوم فيجب ان تكون واجبة المراد من عدم الوجوب المذكور في المقدمة الشرطية الاولى ... اعم من
ان يكون بقيد الجنس او الفصل ... لتركها ... الفصل ... المراد من الجواز المأخوذ في الثانية هو مجرد ... الحرج
... فان رفع الوجوب يوجب عدم الحرج في الترك ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فالترك عند عدم الوجوب
يكون مما لا حرج فيه ... يندفع ما ... عدم الوجوب لا يوجب الجواز على وجه الاباحة ... المعنى الذي
المعنى المقدمة ... حكم شرعي عند الوجوب لو كان ... الوجوب الشرعي على ما قررنا في دفع بعض ... المقدمة
فالملازمة في الشرطية الاولى مما لا غبار عليها ... لظرف ... في الترك يحتمل جواز ... استقصاء المقام هو الجواز
... بان الايجاب لا يعقل ان يكون مؤثرا في الفعل ... السبزواري ... والظاهر ان ...
لا يلزم للازمين المذكورين اذ الترك على تقدير الوجوب ... الواجب ... التكليف لا يلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا لان ارتفاعه ... بالامتثال او ... بالمعصية ... عند الوجوب ... العصيان ... ان يكون
المراد هو الترك على وجه الجواز وهو ... من الدليل ... عليه ... لا جواز ترك المقدمة مع وجوب ...
الترك يوجب التكليف بما لا يطاق على تقدير ثبوت التكليف وخروج الواجب عن وجوبه على تقدير عدمه ...
... بقاء ... على وجه ... والافاضل ... ذلك لا يجدي في دفع الاعتراض ... ولا ...

تفسير الجواز بمجرد الاخراج بعد انه خلاف الظاهر من الجواز المأخوذ في الدليل فانه ظاهر في الجواز بمعنى الترخيص مما لا وقع له فان ذلك يوجب
خلو الواقعة عن الحكم والتزام بعضهم ليس في محله واما ثانيا فلان تقييد الترك بالجواز بمعنى الاخراج لا يجدي في ترتب احد المحذورين لان لزوم
في لزوم التالي انما هو من التربية في الحقيقة هو التناقض لثبات على تقدير الترخيص ووجوب الفعل كما لا يخفى على الملاحظ في الدليل
وعلى تقدير انتفاء الحكم الترخيصي بالاذن لا يلزم الا ارتفاع الوجوب انما هو بواسطة تحقق المعصية عند ترك المقدمة وذلك عند التأمل
وكيف كان فقد اجيب عن الدليل بانه بعد اختيار الشق الاول من الترديد بمنع الملازمة لان الممتنع انما هو الاتيان بذي المقدمة بشرط
عدم المقدمة لا في حال عدمها ضرورة ثبوت الفرق بين المشروط بشرط الوصف وبينهما ما دام الوصف كما في تكليف الكفار بالفروع
حال الكفر وبانه اخرى بمنع بطلان التالي نظرا الى ما اشتهر من ان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار فان المكلف بالفعل بعد ما اقدم
على ترك المقدمة وصار بنفسه سببا لامتناع الفعل في حقه لا مانع من تعلق التكليف به ووجوبه عليه في بعض المحققين فقد تكلف
دفعه وجها اخر حيث قال في حاشيته على المعالم بعد ما اورد على نفسه بان الامتناع من اي جهة كان يوجب قبح الطلب من الحكيم
ان اوامر الشارع المكلفين ليست على نمط اوامر الملوك والحكام الذين غرضهم حصول نفس الفعل في الوجود لصالحهم في
وجوده حتى اذا فات وامتنع حصوله كان طلبه سفها وعبثا بل اوامر الشارع من قبيل اوامر الطبيب للمريض ان لا يأتي بما لم يكن كذا وان فعل
كذا كان اثره كذا وان فعل كذا كان اثره بخلافه وهذا المعنى باق في جميع المراتب لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار للفعل بعد تلك
ايضا يصح ان يقال انه فات عنه ما هو لا يأتي بخلافه ويترتب على ذلك الفوت الاثر الذي كان اثره وليس معنى كونه مكلفا الا هذا او لا
يتعلق للشارع غرض بحصول ذلك الفعل في وجوده في قبال انه لا يتصور منه ما افاده والجواب اما عن الاول فبان الفرق بين المشروط
انما يجدي فيما اذا كان الاتيان بالفعل في الان الثاني من زمان الامتناع ممكنا كما اذا كانت المقدمة التي صار تركها موجبا لامتناع الفعل
من الافعال الاختيارية مع بقاء الاختيار بالنسبة اليها ايضا كما في مثال تكليف الكفار واما اذا كانت المقدمة المتروكة مما لا يمكن
من الاتيان بها في الان الثاني من الامتناع كما هو المفروض في الدليل فلا وجه للفرق بين المشروط وبين والتحقيق ان ملاك الفرق
بينهما انما هو بواسطة امكان انفكاك الوصف في الشرط وامتناعه ما دام الوصف وامتناعه في الاخرى وبعد ما فرضنا من ان الكلام
في المقدمة المتروكة التي لا يمكن للمكلف الاتيان بها وادخالها في الوجود ولو بالعرض فلا وجه للفرق المذكور الا ترى انه لو جعل المذكور
لا ينهض مصححا للقول بتكليف المرتد الفطري بناء على عدم قبول التوبة منه ومن هنا ينكشف ما قد يظهر من المعالم وبعض
في كلامهم من ان الكلام انما هو فيما هو مقدور بالنظر الى ذات المكلف به والزمان والمكان ونحوها من الامور الخارجية سوى ارادة المكلف
واختياره فكيف يصير الممتنع امتناعا مانعا عن تعلق التكليف مجرد ارادته واختياره كيف ولو كان كذلك لتحقق ما مثلا الواجبات
ان الفعل يمتنع قبل النظر الى ارادته واختياره حدا انتهى وليت شعري فهل يذهب هم الى ان مدار الاشكال على ترك المقدمة اختيارية
يمكن الاتيان بها في الان الثاني ومع ذلك اختلط عليهما الامر فتدبر ثم ان ما ذكرنا من تسليم ذلك في مثل تكليف الكفار بالفروع انما
هو على سبيل التنزل وبناء على النظر والا فالنظر الدقيق فيما يحتمل ذلك فيه ايضا وبيانه ان امكان الفعل حال عدم المقدمة ان اريد به
الامكان الذاتي مع قطع النظر عن وقوعه في الوجود فلا يفرق في ذلك بين ما يؤخذ بشرط الوصف وفي حال الوصف ضرورة اجتماع
الامكان الذاتي مع الامتناع العرضي وان اريد به الامكان بمعنى الوقوع في الخارج ووجوده فالضرورة قاضية بامتناع الوجود حال العدم
انما الفرق انما هو بالنسبة الى الان الثاني من زمان الامتناع وذلك ظاهر في الغاية واما الجواب عن الثاني فيتوقف على تحقيق القول فيما
تداول بينهم من ان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار فقيل بالمنافاة مطلقا وقيل بها فيما اذا لم يكن الاختيار باقيا كما في تكليف الكفار
وقيل بالتفصيل بين الخطاب فقال بها والعقاب فقال بعدمها والتحقيق ان نحو هذه القضية مما اشتهر بين العدلية
اخرى فانه ان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار وهاتان القضيتان انما هما موضوعتان في كلامهم في مقابل الاشعري القائل بان
بعد تحقق العلة التامة لاحد طرفي الممكن لا يعقل القول بتعلق الاختيار لامتناع التخلف ومن هنا التجأ بعض الاخبارية من اصحابنا
الى جواز التخلف عند وجودها بمنع جواز الفعل بطلان الاولوية الذاتية فان الشيء ما لم يجب لم يوجد ما لم يسد جميع انحاء وجوده
ولم يمتنع لم يعدم والمقصود منها هو ان الامتناع الحاصل بسبب اختيار الفاعل احد طرفي الفعل الممكن صدوره عنه لا ينافي
كون الفعل اختياريا للمكلف والفاعل فيعاقب عليه ويثاب لاجله ومن هنا تراهم يعقبونه بقولهم بل يؤكده فان التأكيد انما
هو بواسطة ان الامتناع انما هو بواسطة اختيار المكلف صدور الفعل ولا مدخل لذلك فيما نحن بصدده وتوضيحه ان هنا مطلبين
احدها ان الفعل الاختياري هل يخرج عن كونه اختياريا بواسطة عروض الامتناع له بواسطة اختيار الفاعل احد طرفي الفعل او لا

والثاني ان بعد عروض الامتناع له ولو بواسطة الاختيار هل يصح التكليف بذلك الفعل الممتنع ولا والقضية المذكورة انما هي
مسوقة في المقام الاول ولا مدخل لها بالمقام الثاني كيف وقضية القواعد العدلية قاضية في الثاني مع ما هو مقرر ونقل عن الاشاعرة
بل وعليه متوالدين وبالجملة ادلة امتناع التكليف بالمحال قائمة فيها من غير ان يخصصها الامر بل عدم تأتي الطلب مع العلم بعدم الامتثال
المأمور به تقتضيه لتعقل المنع طلب امر ممتنع من غير انتظار منهم لان نعلم بان الامتناع انما نشأ من الامور من غيره ولو اراد به
استكشاف ذلك لكان الاستكشاف ملحقا باصحاب السوء ويكون كلامه من مقالة ارباب الجنون فانه فنون لا يجوز ان الدليل على
اعتبار الامكان في المأمور به ليس الا ان يكون الفعل متعلقا للقدرة المكلف والمفروض ان القدرة باقية بعد الاختيار
ولولاه لزم خروج الفعل بعد صدوره عن مقدورية المكلف لانا نقول ان ذلك كلام خال عن التحصيل جدا فان الدليل على اعتبار القدرة
في الفعل المأمور به هو العقل وهو قاض باعتبار صحة الفعل على وجه يمكن ان يكون بذلك متعلقا الاختيار المكلف احد
مالفعل هذا هو المراد بالقدرة ولو سلم ان بعد الاختيار لا يخرج الفعل عن المقدورية كما هو المذكور في الاعتراض فلعله
ان المراد بها ليس ما ذكرنا والا فعلى ما عرفت المراد منها كيف يعقل القول ببقاء القدرة بعد الاختيار وعروض الامتناع ولو
الاختيار ومن هنا ينقدح لك ان القولين الاخيرين في المسألة مما لا وجه لهما اما الاول فلانه مبني على اشتباه ينبهنا عليه الجواب
عن الاعتراض الاول واما الثاني فلان العقاب على فعل غير مقدور مما لا يستحسنه العقل نعم لو اريد بالنهي هو النهي بواسطة
نهي سابق التكليف تسبب لعروض الامتناع لم يكن بعيدا عن الصواب فالذي ينبغي على مذهب العدلية هو القول الاول ولا وجه
عن بطلان الثاني الاستدلال المذكور كما هو ظاهر واما الجواب عما تكلفه المحقق المذكور فهو في غاية الظهور اذ على ما عرفت لا فرق بين التكليف
بالامور المستحيلة الذاتية وبين المطالب الممتنعة بالعرض فان بناء المصالح المودعة في الاشياء لا يختص بالامور الممكنة لا ذلك
بواسطة امكان صدورها عن المكلفين لانا نقول وهذا هو الوجه في امتناع التكليف في الممتنع العرضي ايضا لعدم امكان صدورها
عنهم على ان الضرورة تشهد بان اوامر الله تعالى ليست من قبيل اوامر الطبيب على وجه يكون خالية عن المولوية بل التحقيق انها من
قبيل اوامر المولى الطبيب لعبده المريض ولا يعقل انكار الطلب فيها في الاوامر الشرعية ولعل الذي دعاه الى ذلك هي الشبهة المعروفة
في تصحيح تكليف الكفار والعصاة حيث انه يجد العلم بعدم وقوع المكلف به في الخارج وجه للتكليف والطلب وقد تعرض لها ودفعها صاحب الـ
في الكتب لكن لا مزيد عليها والتحقيق في الجواب ان يقال ان المسلم من نفي التكليف حال ترك المقدمة كون الفعل بحيث
ينتزع منه صفة الوجوب وان لم يكن موردا للطلب الفعلي على وجه يستلزم ترك الفعل حال عدم المقدمة بحيث لا ضرر في الوجوب فيحق
نختار بقاء التكليف ولا يلزم محذور اذ المرجع فيما ذكرنا الى ان وجوب الفعل الموقوف على المقدمة مما لا يختلف بالنسبة الى وجود
المقدمة المتروكة وعدمها ليس ذلك من التكليف بالممتنع بل هو تكليف بالمقدور مع عروض الامتناع فكما ان هذه الصفة تنتزع من
الاتيان بالمقدمة بل ونفس الفعل فكذا تنتزع منه حال عدمها لعلة الى ذلك يشير عبارة العلامة من قوله لعدم القطع ببقاء
الوجوب المقدمة كيف يكون ممتنعا ان اراد ان الطلب الفعلي موجود حال عدم المقدمة بنحو وجوده قبل زمان العدم عند لا
فيحق نختار عدمه لئلا ينظر الى امتناع صدور هذا النحو من التكليف على ما عرفت في الجواب عن الاعتراض لكنا ولكن يمنع لزوم
اللازم فان ذلك يلزم لو قلنا بان عدم المقدمة يكشف عن عدم كون ذيها مطلوبا عند العدم فيكون الواجب مشروطا وقلنا
بانخلاعه عن وصف الوجوب مطلقا ونحن في سعة من ذلك فنقول بوجوبه على الاطلاق وبعد انخلاعه عن صفة الوجوب مع سقوط
الامر لان سقوط الامر تارة بحصول الامتثال واخرى بحصول العصيان والثاني يتحقق عند ترك المقدمة فلا يلزم المحذور مع
سقوط الامر والتكليف بحيث الطلب الفعلي وتنافي فان قلت قبل تمام الفعل كيف يتحقق العصيان لو مع ترك المقدمة فان
التارك للسير الى الحج قبل مجيء العرفة لا يعقل ان يكون مخالفا للامر بالوقوف فيها لانه موقت بوقت مخصوص فلا عقاب على ترك
بعد ما مر مرارا من ان المدار في طريق الاطاعة والعصيان هو العرف وطريقة العقلاء في استخدام الموالي عبيدهم ونحن بعد
ما راجعناهم نجدهم مطبقين على عقاب عبيدهم مع الموقت في وقت مع ترك مقدمة قبل ذلك الوقت بما يعد لغوا عندهم فيما هو
المفروض من امتناع الفعل بعده نعم فيما لو كان الفعل محتمل الحصول بعد ترك المقدمة كان الوجه هو عدم الاستحقاق الى ان يحصل
الامتناع اما بحصول الوقت وبغيره بل قد عرفت ان الكلام ليس على هذه الملاحظة وقد يتوهم تصديقا على ان ترك المقدمة قبل
زمان ذيها انه حقيقة ترك نفس الفعل في وقته فليس ذلك من قبيل تقدم المعلول على العلة فيصدق على من لم يخرج مع القافلة
الاخيرة انه ترك الحج في سنة الحج وفيه نظر لان الفعل الملحوظ وقوعه في وقت انه يكون تفاوته بواسطة انتفاء الوقت مما لعله

بل الاستطاعة فلا يعقل فيه

حضور واما الانتفاء تارة يكون بواسطة انتفاء نفس الفعل في ذلك الوقت لاستلزامه عدم الفعل المذكور بواسطة عدم زمانه فلا يصلح سنداً حينئذ الى اختيار المكلف لعدم اقتداره عليه بعد انتفاء الغاية الوقت فيكون العدم مستنداً الى ما هو الاسبق من اجزاء العلة التي العدم وهو انتفاء الوقت نعم بعد حضور الوقت ينقلب النسبة فيصير الترك مستنداً الى الاختيار كما هو الشأن في اجزاء العلة فيما اذا انقلبت نسبة الوجود والعدم فيهما بان يتعلق الوجود بعد وجود المقدم وذلك ظاهر فالحق في الجواب عن الشبهة المذكورة هو ما قلنا من ان العقل انما يستقل بالذم على عدم ترك المقدمة مع عدم تفويتها حقيقة ان لم يكن وقت الفعل حاضرا ولا حاجة الى صدق قولنا انه ترك الواجب حقيقة حتى يرد عليه ما ذكرنا ويمكن ان يجاب عن الدليل بوجه آخر كان السند لا اراد اثبات وجوب المقدمة مع الحكم بعدم وجوب ذيها فهو مما لا ينبغي ان يصغى اليه ان كان قد نظم من المذاهب والكفاية بقاء الاربيلي حيث حكموا بعقاب الجاهل على ترك الفحص والتعلم دون الواقع ومن هنا اورد عليهم المحقق الجمال بانه يلزم منه القول بوجوب المقدمة دون ذيها بالجملة فان ذلك ان امكن القول به عقلا على ان يكون العقاب على الحركة الصادرة من المكلف بنفسها كما في التوليد بان لا يخرج عن الظاهر ومصيبة الى خلاف ما يستفاد لان العليل على انه لم يجيبوا بحق هو شأن الافعال التوليدية الى نحو اسبابها غيرها من الافعال الصادرة لا بواسطة والظاهر ان السند لا يقصد ان لم يكن مقصودا لك حيث انه يصعد اثبات وجوب المقدمة بواسطة وجوب ذيها ان كان يعطيه ظاهر الدليل كذا افيد فتدبر وان اراد السند الاثبات وجوب المقدمة مضافا الى وجوب ذيها فالدليل لا ينهض باثباته لجريانه الى الدليل على تقديره بالوجوب ايضا كان ينوي الوجوب المقدمة فلو تركها عصيانا فاما ان يكون الوجوب باقيا اولا وعلى التقديرين يلزم المحذور وان على ما عرفت من لزوم كل منهما على تقديره ولا فرق في ذلك لانهما الامر لم في المقام من استناد الترك تارة الى سوء الاختيار واخرى الى غيره وقد عرفت فساد الفرق المذكور بما لا مزيد عليه فالحكم بوجوب المقدمة لا يؤثر في رفع شيء من المحذورات الرابع من الادلة ما استند اليه بعضهم من انه لو لم يجب لجاز التصريح بجواز تركها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان انتفاء الوجوب اما بانتفاء فصله او جنسه ايضا وعلى التقديرين يجوز الترك لان جواز الترك يعم الاحكام الاربعة اما القول بالجواز عقلا الا شرعا بعد تسليم التفكيك بين الحكمين مما لا يجدي لما عرفت من ان المقدمة شرعا لا بد من ان يكون محكوما باحد الاحكام الخمسة اذ لا وجه ان يكون مثل افعال البهائم والمجانين مما لا حكم له واما بطلان التالي فلانه لا يتريب حد بعض من الحكيم والجواب عنه ان التصريح بجواز الترك يقع على وجهين فتارة يكون على وجه ينافي التصريح بوجوب ذي المقدمة واخرى على وجه لا يعد منافيا للخطاب الدال على وجوب ذي المقدمة فالتالي الشرطية المذكورة بطلانه مسلم على النحو الاول لكن لا يستلزم الوجوب ولذا الى عدم جواز التصريح بعدم وجوب الفعل بعد التصريح بوجوبه لا يستلزم من ذلك القبح على الحكيم وذلك امر ضروري لا ينكر ولا نسلم بطلانه على الوجه الثاني بعد قطع النظر عما قدمنا لك من حكم الوجدان الصحيح بوجوب المقدمة نعم ان اراد المستدل بذلك فلنا من حكم الوجدان فهو في محله ولا غبار عليه الخامس ما تمسك به المحقق السبزواري في رسالة المعمول في المسألة وهو انه لو لم تكن واجبة بالوجوب يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق مما صب مستحقا للعقاب اصلا لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا نقول اذا كلف الشارع بالحج ولم يصرح بايجاب المقدمة فرضنا ان الحج يترك الشأن الحالين في بلد اما ان يكون مستحقا للعقاب في زمان ترك المشي الى مكة عند التضيق او في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم لا سبيل الى الاول لانه لو يصدر عنه في ذلك الزمان الا ترك الحركة والمفروض انه غير واجب عليه فلا يكون مرتكبا للقبيح فلا يكون مستحقا للعقاب ولا الى الثاني لان الاتيان بافعال الحج في ذي الحجة ممتنع بالنسبة اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بما يمتنع صدوره عنه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا المقدور وافعال الحج في ذي الحجة للجالس في البلدان النائية عن مكة غير مقدورة الا ترى ان الانسان اذا امر عبده بفعل معين في زمان معين في بلد بعيد فترك العبد المشي الى ذلك البلد فان ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معترفا بانه لو يصدر عنه الا ان فعل ما يستحق به التعذيب لكون القبيح منه لم يحصل في ذلك البلد لنسبه العقلاء الى سخافة الرأي وركاكة العقل بل لا يصح الضرب لاجل الاستحقاق السابق قطعا ثم نقول اذا فرضنا ان العبد بعد ترك المقدمة ما كان نائما في زمان الفعل فاما ان يكون مستحقا للعقاب اولا لا وجه للثاني لانه ترك المأمور به مع كونه موفقا وافيت الاول فاما ان يحدث استحقاق العقاب في حالة النوم وحدث قبل ذلك لا وجه للاول لان استحقاق العقاب انما يكون للفعل القبيح فعل النائم والساهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق فلا وجه للثاني لان الساهي على النوم لم يكن الا ترك المقدمة المفروض عدم وجوبها الا ان يقال انه يستحق العقاب في زمان الحج مثلا فلمن ان الحج في ذلك الزمان ممتنع بالنسبة اليه فكيف يستحق العقاب بتركه قلنا ان اريد ان الحج في ذلك الزمان بشرط عدم المقدمة ممتنع بالنسبة

البته فيسلم لكن لا يجدي نفعا لانه لو يجب على البالغ الحج بهذا الشرط وانا اردت ان الحج في زمان انتفاء شرط علة المقدمات ممتنع بالغير
ثم انه يمكن مع انتفاء المقدمات اذ فرق بين المشروط بشرط الوصف والمشروط بشرط الوصف ما دام الوصف فان سكون الاصابع في زمان
الكتابة ممكن وبشرط الكتابة ممتنع لانا نقول غاية ما ذكرت ان الحج في ذلك الزمان ممكن لذاته والامكان الذاتي لا يكفي مصححا للتكليف
اذ التحقيق ان امتناع الفعل لعلة سابقة على ذلك الزمان سواء كانت العلة من قبل المكلف ومن غيره والقائلون بامتناع تكليف
ما لا يطاق لا يخصونه بالممتنع لذاته على ما صرحوا به مع انه لا دليل على ذلك من القبح والسفه العقلي وانتفاء غرض التكليف عند
تعلق الارادة من المبدأ الفياض جاء هنا الاثر ممتنع نظرا قبل يوم النحر للساكن في البلد النائي عن مكة طي البيت في هذه الساعة النسبة
الى ضعف الحكم وهذا الكلام ليس المانع عن هذا القول لفظيا بل المانع معنوي وبالجملة من انصف من نفسه راجع الى عقله لم
يجد الفرق التشكيك مستفاد من فطرته لا يثبت في ذلك اصلا فانا اذا قيل لم يفعل فعلا مطلوبا للعقلاء الى يوم النحر لكن فعل في يوم النحر
ما يلوم العقلاء او يعاقبونه وهو انه لا يطوف في هذا اليوم مع انه في البلد النائي عن مكة لحكمت بكذبه وخرجت عن القول المنقول
والكلام المعقول من غير توقف على ان التقرير الذي ... لكن اخبر لم يجر فيه هذا الاعتراض انتهى ما اوردنا
واورد عليه المحقق الخوانساري ان لفظه فيه نظر اما اولا فالنقض فانه قد تقرر في محله ان كل امر ظرفه الممكن لم يتحقق ما
لم يصل حد الوجوب في الواقع وعلى ما ذكر من ان الامتناع لو كان بالاختيار يصح العقاب يلزم ان لا يصح العقاب على ترك
فعل اصلا او الفرق بين حصول الامتناع في ذلك لان الذي يتعلق التكليف بايجاد الفعل فيه بين حصوله في الان
السابق عليه تحكم محض اذ الامكان الذي هو شرط التكليف انما يعتبر في زمان كلف بايجاد الفعل فيه لا في زمان اخر وانتفاء
في ذلك الزمان حاصل في الصورتين بلا تفرقة على ان كل ما لم يتحقق في زمان فلزوم امتناعه حاصل في الازل بناء على قاعدة
الترجيح بلا مرجح ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لزم التسلسل او القدم مدفوع في محله واما ثانيا فبالحل بان استحقاق
العقاب في زمان ترك الحج في موسمه معلوم وترك الحج ممتنع بالنسبة اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بتركه قلنا امتناعه انما
من اختياره بسبب تعلقه ومثل هذا الامتناع لا ينافي المقدورية والحاصل ان المقدور هو الذي يصح منه الفعل بان يريد الفعل
ح الفعل ولا يريده فيجب الترك والوجوب الذي نشأ من الاختيار لا ينافي الاختيار ولا فرق بين ان يكون الوجوب ناشيا من اختيار
احد طرفي المقدور او من اختيار سببه قال المحقق الطوسي في التجريد في جواب شبهة المنافاة بين الامتناع الافعال التوليدية
قد يتأتى واختيارنا من انها لا تصح وجودها عدمها منا فلا يكون مقدورا لنا والوجوب باختيار السبب لا حق كيف لو كان الوجوب
باختيار السبب منافيا للمقدورية لزم ان لا يكون الواجب تعالى بالنسبة الى كثير من افعاله قادرا تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما تقرر من
ان الحوادث ليست مستندة الى اسباب موجودة مترتبة منتهية اليه تعالى انتهى ولا يذهب عليك ان ما ذكره المحقق المذكور ربما
يوهم جواز التكليف بالممتنع بواسطة الاختيار على ما استفاده منه بعض من لم يسلم فطرته عن الاعوجاج وجبلته طبيعته عن اللجاج
بل المدار في الجواب هو التحقيق الذي لا مفر عنه من جواز العقاب على نفس المأمور به من دون مدخلية امتناعه في ذلك الوقت
لا بضر في العقاب على تركه بعد استناد الترك الى اختياره سبب العدم كذا ما افاده المحقق الطوسي فيما ذكرنا ثم قوله
بظاهره يوهم اتصاف المؤثر بالمقدورية بعد الاختيار الا انه من المقطوع مع حال ذلك العلم العلامة انه لم يرد المقدورية
حال الصدور كما هو الظاهر ثم قال وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره في دليل الاول من ان ترك الحج ايضا ممتنع في ذلك الزمان بلا شرط عدم
المقدمات ليس موافقا للتحقيق وان كان مشهورا بين القوم لان الاصلين المذكورين انما يستلزمان الامتناع في ذلك
الزمان ايضا كما لا يخفى وان ما ذكر في جواب الاول من ان غاية ما ذكرت الامكان الذاتي ايضا منظور فيه لان ما ذكره القائل
وهو المشهور بينهم على تقدير الشرط انتهى قلت التحقيق في ذلك هو ما قدمنا من ان الامكان الذاتي او الوقوعي ما هو بالنسبة
الى الان الثاني من زمان العدم حيث انه يمكن انقلاب الوصف الى خلاف الموضوع المشروط ما دام الوصف الى نقيضه وتكليف
الكفار بالفروع ليس من ذلك محل الكلام بوجه فلنا ... المذكور انجمعا ثم انه كما قال في النقض الالزام
ارادة الاستطاعة فنراجع ... المحقق المذكور ونحن نقول ان الانصاف ان الدليل المذكور ثانيا لا يتم
فيجب انه يستحق العقاب في زمان ترك المقدمة لكلفه لم يفعل فيجب كما هو المفروض قلنا قد عرفت ...
الاطاعة والعصيان ماخوذة من طريقة العقلاء ولا ضير في عقاب العبد ... الترك وان لم يكن زمان الفعل ...
اما باعتبار ... الترك بالنسبة الى الفعل ... وان لم يكن ... الى ان الوقت ... في حصول الفعل الا في

مسند الترك اذ ترك الواجب عبارة عن عدم امتثال المكلف على الفعل المتروك اما بقضائه و فعله و بغير ذلك المفروض انه لا يمكن للمكلف
بعد ترك المقدمة غير قادر على الفعل وان كان فيه نظر فلا ينبهنا عليه بما سبق و اما باعتبار ما هو المناط في صدق الترك
ربما القصد عن الفعل حال حضور الوقت و تفويته للتكليف بحسب اسباب الترك لا يكفي في صدق استحقاق العقاب و يحتمل
حصول الفعل بعد ترك المقدمة من الشيخ لو خرقا للعادة لانا نقول انه للخارج عن مفروض الكلام فان محل البحث فيما اذا حصل
الامتثال عند حصول المقدمة على الوجه المذكور و يكشف عن ان الشيء مع لغاء فلم يكن مقدمة من معينه يوجب كونها الامتناع
و هذا ظاهر فان قلت ما ذكرت من استحقاق العقاب حين ترك المقدمة من تواسطه ايجاد سبب الترك بعينه هو القول بوجوب المقدمة
فيستقيم الاستدلال و لا ينهض ما ذكره بعد تعمه قلنا كلا لان المبحوث عنه في المقام هو ثبات تعلق الطلب في الارادة ولو
على وجه الاجمال على ما عرفت في تحرير محل الخلاف في المقدمة و ما ذكر في الجواب لا ينهض به قطعا اذ غاية ذلك تسليم ترتب العقاب
الترتب على ترك الفعل عند ترك المقدمة و ابن ذلك من تعلق الطلب في الارادة بالمقدمة كيف لو كان المذكور كافيا في
اثباته لم يكن حاجة الى تمهيد المقدمات المذكورة اذ لا يخفى على اوائل العقول ان ترك المقدمة يوجب ترك الواجب هو بنفسه
و بعد لم يثبت ان ما يوجب كونه قبيحا لا بد ان يكون فعله مطلوبا فان ذلك في مرتبة المدعى على ما هو ظاهر و ثانيا انه
ان اريد ان ترك المقدمة محكوم باستحقاق العقاب في زمان الحج فو ذلك ان فعل الحج هنا ان غير مقدور له فلا يتصف بالقبح فلنا ان اريد
من حصول زمان الحج بل قضاء و قبحه فهذا هو المذكور في السؤال الاول وان اريد بعد انقضاء زمنه فلا ريب في صدق ترك الواجب
في حقه اي بعد علمه من ترك الواجب مع الامتثال عليه في كل آن بلا خطاء ان يكون وقت الفعل مقتضيا او نافيا لو
... الاخبار كالاخير على التقدير بين لا غيار في العقاب كما عرفت و لو سلم فلا نسلم ان ذلك الامتثال الحاصل في الفعل
في وقت حين المكلف حال الاقتدار عليه عند تقصير في الفعل الحسن الا انه ان قلنا بقبح التكليف بالفعل في ذلك الكثير لا
يوجب منع تعلقه عليه فلو تخيلنا ذلك في كلام المحقق الخوانساري ان ما ذكره اخيرا من حديث النوم فهو ما لا يشبه كلام
المحقق فان عدم اتصاف فعل النائم بالحسن و القبح انما هو فيما اذا استند فعله الى النوم مثل ان يكون ترك الصلوة مستندا
الى النوم فيما لم يكن مسبوقا بالاختيار و اما اذا كان مستندا الى فعل اخر له على وجه الاختيار و كان وقوع النوم منه عند سبب في
ترتب ذلك الفعل على ما فعله و لا فهو مما يتصف بالحسن و القبح قطعا اذ ذلك كمن رمى سهما لم يقع في محله الا بعد نوم الرامي مثلا
فان ذلك قطعا منسوب اليه حال النوم الى حين ذلك الفعل الصادر من فعل النائم حقيقة بل هو عن فعل المستيقظ الذي
جعله صادرا لفعل مسبوق بواسطة تسبيب الاسباب و مقتضيا و العمدة في ذلك هو انتساب اتصاف الافعال التوليدية بالمباشرة
بالحسن و القبح بعد كونه مرتبة لذلك و الادام عليها كترتبها على غيرها من غير فرق في ذلك ثم ان بعد التسليم عن الامر المذكور
... لا انا نقول بوجوب المقدمة من ترتب العقاب عليه فقط و ... و ذلك هو اشد القبح
... نعرف ... الدليل لنا التحقق ... لا دلالة لما احتج به المحقق المذكور
... ان لا يستقيم ... الفعل العقاب ... لكن لنا ابطل في المقام مثله ببيان
... في زمان ... احوال مختلفة يمكن وقوع كل
... ذلك الزمان على تقدير من تلك ... او تقدير الاتيان به في بعض تلك
... لنا و اما ممكن لنا ... في بادي النظر و لا ينقض بالحجر و الكل حيث
... و جواب ... بالحالات ما كان ...
... لا اتيان ... زمانه و ذلك الزمان يمكن وجود المقدمة و يمكن عدمها فاما ان يراد الاتيان
... الوجود و العدم يكون في قوة قولنا ان وجدت المقدمة فافعل و ان عدمت فافعل اما ان يريد الا
... لانه يستلزم التكليف لا يطاق فثبت شقا فيكون وجوبه مقيدا بحصول المقدمة فلا يكون
... مقيدا بشرط الوجود و العرض ... المقدمة مما يقتضي استحقاق العقاب اما الجواب
... العرف في جرى ... القول بوجوب المقدمة و القول بعدم وجوبها اذ المعترض ان يقول
... على تقدير الوجود و العدم بالنسبة الى الامر المطلق
... الاول يلزم عدم العقاب على الواجب المطلق و على الثاني يلزم التكليف بالمحال لا

ما ذكره غير موجه على القول بالوجوب اذ الارادة المتعلقة بذي المقدمة متعلقة بعينها بالمقدمات فيكون على القول بالوجوب
بمنزلة نفس الواجب فلا يصح الاستفسار المذكور كما عرفت نظيره في الاجزاء لانا نقول لا يخفى على اوائل العقول ان المقدمة
واحدة بايهم مع اختلافهما في الموصوفية لما كان يكون اتصاف الاخر بها ولم يكن احدهما عرضا للاخر نعم يصح ذلك فيما
كانت نسبتها الى احدهما حقيقية والى الاخر نسبة عرضية مجازية وبعبارة اخرى ان وجوب المقدمة موصوف بالغيرية ووجوبها
موصوف بالنفسية هذا ان الوصفان متضادان ولا يعقل ان يكون وجوب شخصي واحد موصوفا بهما ومن هنا تعرف ان ما
اورده في الاجزاء الان الارادة المتعلقة بالجزء من حيث هو جزء لا بد وان يكون غير الارادة المتعلقة به من حيث انه متحد مع
الكل فيصح الاستفسار بما مر في البيان ان الوجوب النفسي ثابت للجزء من حيث كونه في ضمن الكل كما نبهنا عليه فيما تقدم فان
قلت فرق بين اشتراط الشيء بامر خارج وبين اشتراطه بامر واجب اذ الاول لا يعقل العقاب فيه الا على المشروط فلا انتفاء الشرط
واما على الشرط فلكونه جائزا بخلاف الثاني فان فيه العقاب قطعا قلت ذلك واه جدا اذ الكلام في صحة العقاب على المشروط
والعقاب على ترك الواجب هو الشرط مما لا مدخل له في العقاب في الواجب الآخر وهو المشروط الا بالقول بان المقدمة واجبة ونحن نفيناها
وفساده غني عن البيان واما ثانيا فبالنقض لو صح ما ذكره في الاستدلال للزم ان لا يقع الكذب في الاخبار المستقبلة والتالي باطل والمقدم
مثله اما الملازمة فلان الواجب المخبر باني غدا اشتري اللحم مثلا فعلى تقدير عدم الاشتراء الاستقبالي يكذب بل يلزم ان نقول ان الاخبار
بشراء اللحم اما ان يكون على تقدير ايجاد جميع المقدمات او الاعم من ذلك وعدمها الاستقبالي الثاني لا والاول الاخبار عن
ممتنع لا الى الاول لا والى الاخبار بشراء اللحم على تقدير وجود المقدمات والمفروض عدم واحدة منها اذ لا اقل من ذلك وما
بطلان التالي فهو مما لا ينبغي الارتياب فيه ضرورة صحة التكذيب في مثل الاخبار المذكورة واما ثالثا فبان الوجوب المرتب
لو تم لدل على انتفاء الواجب المطلق حيث ان عدم المقدمة لما كان من جملة الاحوال التي امتنع صدق المقدمة على تقديرها لم
يصح وجوب بالنسبة اليه لا مدخل للوجوب المقدمة في ذلك اما اذا بقينا بالحل فنختار من شقي الترديد تارة اولهما وهو وجوب الواجب
على تقدير وجود المقدمة وعدمها واخرى ثانيهما وهو الوجوب على تقدير الوجود خاصة وبيان ذلك ان التقديرين المذكورين
ان لوحظا بالنسبة الى الوجوب فنختار الاطلاق فالوجوب غير مشروط بشيء من التقديرين وحاصله ان الفعل حينئذ متصف
بالمطلوبية كونه متعلقا للارادة سواء وجدت المقدمة ام عدمت لان الكلام في المقدمات الاختيارية التي يمكن ان
يكون الوجوب بالنسبة اليها مطلقا لا يلزم منه رفع العقاب على الواجب المطلق اذ عند عدم المقدمة يستحق العقاب على نفس الفعل
هو قضية الاطلاق ان لوحظا بالنسبة الى الواجب فنختار الشق الثاني وهو الوجوب على تقدير وجود المقدمة ولا غائلة فيه اذ
مرجع التقدير الى وجود الواجب لانه لا يحصل الا بعد وجود المقدمة فقضية ذلك هو ايجاد المقدمة ليتحصل الواجب المطلوب
بناء على تقديره والاخلال بها يحصل العصيان وبذلك يستحق العقاب قال المحقق الخونساري بعد ما ذكرنا من النقض بالاخبار
المستقبلة والحاصل ان ذلك التقدير مما يتوقف عليه وجود تلك الاشياء في الواقع واما الاخبار عن وجودها او طلبها فلا
يلزم ان يكون مشروطا بها وهو ظاهر فتدبر انتهى التاسع ما نقل عن المحقق المذكور ايضا وهو ان حقيقة التكليف عند
العدلية هي ارادة الفعل عند الابتلاء بشرط الاعلام فالذي عليه مدار الاطاعة والعصيان هي الارادة المتعلقة والالفاظ
انما هي علامات لها دالة عليها والعلامة قد يكون شيئا اخر من عقل ونصب قرينة وذهب الاشاعرة الى ان التكليف لا يستلزم الارادة
ولا الدلالة عليها بل الطلب الذي هو مدلول صيغة الامر شيء اخر غير الارادة يسمونها كلاما نفسيا وعند المعتزلة انه ليس
هنا شيء يصلح لان يكون مدلول صيغة الامر الا الارادة وقد طال التشاجر بينهم لنزاع بينهما والثواب والعقاب العدل ليس مما
الكلام في ذلك متعلق بفن الكلام ولا يتعلق ... وظني انه يكفيك مؤنة التشاجر ان راجعت وجدانك عند حصول الامر هل تجد
في نفسك كيفية اخرى تصلح لان يكون مدلول الصيغة الا فانك عند التامل في النفس والكيفيات والهيئات لم تجد شيئا
الا ان قال فاذا ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم ارادته ونحن نعلم قطعا انه اذا تعلق الارادة الحتمية بوجود الشيء ونعلم انه لا طريق اليه الا
بايجاد شيء معين يمكن انه لا يحصل الا به لتعلق الارادة الحتمية بايجاد ذلك الشيء البتة وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وتجريدهما عن
العوارض وان حصل التوقف في بادي النظر واذا ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم الارادة المتعلقة بمقدماته فيكون المقدمة
واجبة اذ ليس الوجوب عند الاصحاب الا هذا انتهى والانصاف ان ما ذكره في هذه الحجة من انحصار الامر في الوجدان الصحيح كلام يلوح
منه اثار الصدق ويفوح عنه رائحة الحق وان كان ابتناؤه على ما ذكره من ان حقيقة التكليف هي الارادة مستندا الى تعلقه

الخلاف بينهم فيما ذكره من ان المصنف تحيد عن تفسير الطلب المتعلق بالمقدمة على تقدير تعلقه بها بعلم ان لا وجه
لذلك لان المطلوب به الفعل الموقوف عليها ولا يعرف في ذلك القول بان الطلب عين الارادة كما عليه الحد لبنية وغيرها
ثم ان ما ذكرنا انما يتم فيما لو كان مراد المستدل اثبات الوجوب التبعي للمقدمة على وجه جرى في تحرير محل الخلاف واما على ما
المحقق الخوانساري من كلامه من ان مقصوده اثبات الوجوب على وجه يوجب مخالفته العقاب فالتحقيق على ما عرفت ان الوجوب
لا يقتضي ذلك لعدم ثبوت ذلك من محصل كلام القائل بالوجوب بل كيف والمشهور على الوجوب بل قد عرفت دعوى الاتفاق من الا
على ذلك وكيف كان فغاية ما ثبت اثبات الوجوب بالمعنى المذكور مع الاتفاق على نفي العقاب على المقدمة ثم ان المحقق الخوانساري قد اورد
على الدليل بانه اذا كان الطلب هو الارادة كان المطلوب من الصيغة الموضوعة للطلب اعلام المخاطب بحصول الارادة في النفس فيلزم
ان يكون وضع محل الطلب لغوا غير محتاج اليه بكون مفهوما انما لا يتعلق بنصوصها غرضا اصلا وهو باطل اثبات الملازمة
ان النسبة الانشائية والصيغ الموضوعة لها البتة غير الارادة وهو ظ ولا دخل لها ايضا في حصول الارادة ولا في حصول الاعلام
عنها على التقدير المذكور وليس معنى اخر حتى يتصور مدخليتها فيه اذ لا مدخل لها في حصول الارادة فظاهر لان الارادة معنى
قائم بالنفس وهذا يتوقف على تصور المراد والمكلف فقط ولا توقف لها على تصور النسبة الانشائية ولا على صيغتها وهو ظ
ظ واما الاعلام فلان حاصله ان يعلم الامر المخاطب ان الارادة موجودة في نفسه ولا شك
ان هذا المعنى معنى خبري واللفظ الدال عليه جملة خبرية ولا توقف له على النسبة الانشائية وصيغتها اما انه ليس على هذا التقدير
معنى اخر يتصور مدخليتها فظاهر وثبت لغوية هذا المفهوم وصيغتها بل وكان يجب ان لا يدخل في الوجود كما لا يخفى على من انصف
واما بطلان التالي فبالضرورة والوجدان سلمنا عدم بطلان التالي لكن نقول لا شك ان الصيغ الانشائية دالة على الطلب على هذا
التقدير لا يتصور لانها عليه لان هذا المعنى اي ان الارادة حاصلة في النفس ليس معنى مطابقيا لتلك الصيغ ولا تضمنيا وهو
ظ ولا التزاميا ايضا اذ ليس هذا المعنى لازما بينا بالمعنى الاخص لمفهوم لفظ اضرب مثلا وهو ظاهر بل ولا لازما مطلقا اذ كما
يظهر عند التامل فلعله يظهر بان النسبة الانشائية وبين الارادة علاقة ذهنية حتى ينتقل منها بسبب تلك العلاقة الى الا
فانتفت الدلالة رأسا ولو سلم امكان الدلالة بانحاء تكلفات نحو مثلا ان شرط وضع هذه الصيغ ان لا يستعملوها الا عند وجود
الارادة ونحو هذا من التكلفات الركيكة فلا شك ان دلالة الجملة الخبرية عليها اقوى واظهر مع انهم صرحوا فالطلب بان الانشائية
دالة على الطلب بالذات والاخبارية على الطلب دالة عليه بالعرض فظهر ان الطلب ليس هو الارادة وان ليس الغرض من الصيغ الانشائية
الاعلام بان الارادة حاصلة في النفس بل يجب ان يكون امرا اخر غير الارادة ولا يجوز ان يكون امرا مثل الارادة متوقفا على تصور
المطلوب والمطلوب منه فقط ويكون الغرض من الصيغ الاعلام بحصوله لتمام المفاسد المذكورة فهو اما نفس النسبة التامة
الانشائية بل ادراكها لكن لا يطلق عليها اسم الطلب الا بشرائط مثل حصول الارادة ونحوه خصوصا وان كثيرا ما يدركها وليس الطلب
متحققا واما امر اخر غيره ولكن يتوقف حصوله على ذلك الادراك وهذا بعينه نظير التصديق في الجمل الاخبارية فانه بعينه اما عين ادراك
النسبة التامة الخبرية كما هو رأي بعض او يتوقف عليه وعلى ادراك النسبة التقييدية على رأي من جعله غيره وعلى التقديرين
يندفع المفاسد المذكورة ويظهر وجه دلالة الصيغ الانشائية على الطلب كونها بالذات بخلاف الاخبارية اما على الاول
فكذا الوجهين لا شبهة فيه لان معنى الانشائية هو الطلب بنفسه ومعنى الاخبارية ليس هو الطلب بل انما يخبر عن الطلب
في النفس واما على الثاني فوجهه ايضا لان الطلب لما كان حصوله مع حصول مفهوم تلك الصيغ حين سماعها والانفعال
الحاصل بها يحصل الانتقال الى الطلب بشدة تقاربهما واتصالهما حتى ان النفس لا يكاد يفرق بينهما واما كونها بالذات
وكون الدلالة الاخبارية على الطلب بالعرض فلعل وجهه بشدة التقارن والاتصال المذكور فكان معنى الانشائية الطلب بنفسها
بخلاف الاخبارية ونحو ان الطلب لما كان يتوقف على تصور النسبة الانشائية وتصور المعاني يتوقف في الغالب على تخيل الالفاظ
او انه لا يحصل بمجرد تصور النسبة الانشائية بل لا بد من مخاطبة المطلوب منه وتوجيهه اليه وهي انما تحصل بالالفاظ
فللصيغ الانشائية على الوجهين دخل في حدوث الطلب فله لانها عليه مثل دلالة العلة على المعلول بخلاف الجمل الخبرية
فان دلالتها وضعية ولا شك ان الاولى اقوى فلذلك اطلق عليها هنا بالذات وبما ذكرنا ظهر وجه قولهم ان تلك الصيغ منشأ
ومحدثة للمعاني فيه بما فيه وهو كلامه مواضع للنظر في كلامهما غير خفي على من امعن النظر فيما افاد وليس المقام محل الاطناب
الثامن ما نقل عنه من لزوم التعذر على الشخص من غير غرض فيتجه ولذا حكم العدلية باستحقاق الثواب والعقاب فلا بد ان يكون في

فعل المقدمة لا خفاء في كونها من المشقة اجر وثواب هذا يقتضي الرجحان لان ما لا رجحان فيه لا معنى لترتب الثواب على
ولذا ترى منكري الوجوب لا يقولون باستحقاق الثواب على فعلها اذ قد ثبت بهذه المقدمة وجود الرجحان فثبت الوجوب بمقدمة
اخرى يمكن تحصيلها بانضمام ما انتهى الى الخصم من دليل المنقول والطائفة الاخرى من القائلين باثبات الوجوب هي ملاحظة
عدم معقولية القول بالاستحباب اذ لا يعقل ان يكون الرجحان الناشئ من المطلوبية المتعلقة بها من جهة اخرى غير مزاحم
الرجحان الاصلي لغيرها من ذلك لا اثر من معقولية الموثر مطلقا في القول بالاستحباب لم ينقل عنهم بعض وغيره ولا انه لك يريد من الاول
الماخوذ في الدليل على وجه التسليم للابدية المعقولية لما اليها يرجع معنى المقدمية مع علمه ان يستتبع اجرا وثوابا على فرض
الثواب على الواجب الغيري مع انك قد عرفت تحقيق القول فيه مما لا مزيد عليه ان اريد به الالزام التكليفي فبعد تمام مصادمة
قطعا لا يجدي في اتمام المطلوب لحصوله في المقدمة مما هو ظاهر وثانيا ان المقدمة المذكورة ليس مفادها اثبات التكليف وان ذكرها
بعض الاعاظم لكنها غير خالية عن منع اذ انما يسلم بشرط ان لا يعود النفع الحاصل من الفعل الى المكلف على تقدير حصول النفع
الى المكلف لا دليل عقلا او نقلا على قبح التكليف والالزام بالمقدمة من غير عود الى نفعه نعم انما يترتب على نفس الفعل وهو
الوصول الى الواجب لما سمع استدل لبعض الافاضل المذكور من ان المولى اذا امر عبده بالصعود على السطح فنصب السلم فان في
الاستدلال هذا البناء بدليل العقل او بهرنه هذا علامة الايجاب او ترى على نفسه دون الذم على الهلاك فقد يبدله لكونه من صلاة
الحرمة المستمرة واجاب بعض الافاضل ان ثبت الذم حتى على الهلاك ثبت ايجابا نفسيا واما كون الذم مع الاتيان بمقدار الايجاب الى شي
ما قاله انهما في ذلك لا يخفى انه في الجواب على ان الذم انما هو على ايجاده بسبب الترك وهو ايضا مرافقا الذم على نفس الترك
ما بدا الامر ابدا ان الذم انما يترتب قبل زمان الفعل لا ضير فيه بعد ان الترك على نسبه من ترك حينئذ ونزله حكم ايضا في
محضه وان لم يكن الاول … فان فرض ان الهلاك في زمان الامر بالصعود الامر وظاهر انها استدل به بعض الافاضل على الترك
الصعود المفروض من ان الفاضل الخالص عن الاغراض ينهى عن الهلاك المذكور الزاما والنهي الالزامي عن الفاضل الخالص
عن هوى على الشهوة لا يكون الا للاعلى للحكم فلا يكون الا لقبح الشي في نفسه … في غير هذه المعاني فيكون له … ذكره منها
ويكون نقيضه واجبا فبدلا اذ اثبات الوجوب النفسي للمقدمة فهو لا ينحصر في معنى النية مع … في الاستدلال لا
باثباته لان النهي المذكور في حقيقته عن ترك الصعود الذي هو المامور به في حد ذاته وانما اثبات الوجوب الغيري بالمعنى
الاعم من الانشائي والالزامي فهو ايضا لكنه لا يجدي نفعا اذ … حصول الاثر في الماهية ان يمنع عن ذلك الا ان الانصاف هو
تحصيل الوجه فلا وجه للمنع المذكور لكن ظاهر الاستدلال لا يثبت ذلك كما هو ظاهر لمن تبصر واحتج بعض … من ان ايجاب السبب يستلزم
ايجاب المسبب … من جهة ان يكون ايجاب الشرط … مستلزما لايجاب الشرط لان ترك الواجب قبيح وترك الشرط مستلزم لترك
الواجب … المستلزم للقبيح قبيح والظاهر انه يريد بذلك في التفصيل بين الشرط والسبب لا ذكر في الاستدلال الاحتمال ذلك
ثبات من الاول … جواب … على ان الكلام في ان ما … لازم القبيح مما هو … لا … الاستدلال المذكور … قطع … صلة لكون
… حجية … هو … من الاصل …
… واحكام الفعل او حكمهم … في الواجب فانه الامر والالزام به قد يكون مطلوبا بالذات وقد يكون
بالعرض من حيث انه نافع في حصول الغرض الاصلي والمطلوب لذاته من الامر به … وعسكر كما امر ابرار الامور
النافعة لهم ونهى عن الامور المضرة … كما امر الامور المؤدية الى خيرهما … نهى عن شر الظاهر الطرق الموصلة
اليها او نهى عن الامور المستلزمة لهما … والمستلزمة لا حداث مصلحة لهم لو … يريد بكونه على نسبة واحدة
اي مصلحة للشي من توقف المصلحة الذاتية عليه لما … المتضمنة … التكليف الشرعية كما ان التكليف بنفس الترك
مستلزمة للتكاليف العقلية عند العدلية كما ثبت في محله يلزم وجوب مقدمة الواجب شرعا … ان خصصت …
ان المراد من المصلحة … على نحو ما هي ثابتة في المطلوب لذاته كما اشعر به قوله ويريد بكونه على نسبة واحدة
فحال المنع فيه مسلم بل العقل يقضي بخلافه صريحا وان اريد به المصلحة الغيرية الناشئة من المصلحة الذاتية فان اريد
ان تلك المصلحة تستلزم التكليف بها فعلا فهو ايضا ممنوع وان اريد ان تلك المصلحة على وجه يصح معها الامر بها
فيما لو كان هناك ما يقتضي طلبها الامر على وجه التفصيل فهو حق لا مناص عنه كما عرفت مما تقدم ومما ذكرنا يظهر ان ما
يشاهد من تعلق الامر بفعل التفصيل احيانا ببعض المقدمات ليس من جهة وضع المقدمة المصلحة الغيرية فانها

لا تقتضي مرّة على وجه التفصيل بل نحتاج الى نكتة فاجزنا الخوف عن غفلة المأمور عنها وخفائها ونحو ذلك بل الذي بعض
تلك المصلحة تعلق خطاب الطلب بحيث انّا نشاء من تعلق الطلب بالمطلوب لذاته وهو كاف في ثبوتها وبتفصيل تلك الحالة
الاجمالية بالامور المفصلة التي يتضمنها المكلفات لا حاجة كما عرفت في تقريره لدليل الحنفية على ما صرنا اليه من الوجوب
هو كاف في الحكم بوجوب المقدمة كما نشأ عليه لغيرها في الكتب لاستناد الادلة الفقهية وغيرها من غير فرق بين اقسامها
الشرعية والعادية كتحصيل الماء وظاهر مرادهم ليس مجرد الاشتراط للتنبيه على مقدمية غير الواجب بل الاظهر ان ذلك من
الاحكام الضرورية كما ادعى به المحقق الدواني في شرح العقائد معترضا على المحقق الشريف حيث حسن الوجوب للمقدمة
السببية قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب مقدماته بديهة وقال المحقق الطوسي في محكي
نقد المحصل ما الايم الواجب لا يتم الا به وكان مقدورا على المكلف فهو واجب عليه فان الذي كلف الانسان به كلف بما كان
فان لا نقصان في التعليل على ما ذكره بتغير يسير كما في المصنف بما ذكره وقال المحقق الخوانساري بعد عدّه الضرورة والوجدان
ولا اطناب في شيء من هذا بعد وضوح تعلق الخطاب الايجابي والارادة الحتمية بالشيء وتصور تعلقهما بما يتوقف عليه ذلك الشيء و
تحصيله ثم تصور ايجاز اعراض العواض وكيف يتصور من عاقل المنع من طلب شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويزه ترك مقدمته التي
يتركها تركه والرخصة لا انصاف ان هؤلاء الافاضل لقد جادوا فيما افادوا في الغاية الا ان لا اخير منهم قال في معنى الوجوب
المذكور ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من تعلق الخطاب بالطلب تبعا بمقدمة المأمور به ليس من جهة كونها موقوفا عليها للمأمور
به بل هو اعم من استلزام الفعل المأمور به حتى ان هذا المعنى ثابت بظاهر البعيد لي لوازم المأمور به الذي يكون وجودها تبعا لوجود
المأمور به بما عليه كالحكم له لوجوبه فلا اشكال في صحة نسبة الوجوب الى اللوازم بنوع من التغليب والمسامحة من قبيل
الشيء الى غير ما هو له كقولك زيد ضرب جاءه فان ارادوا لطلب الحاصل في المقدمة بما هو من هذا القبيل فيكون ثبوت الوجوب بتعلقه
بالمطلوب للذات باطل في غير محل الطلب وصحة نفيه البحث فيه يتبنى محلها تقدم ان الوجوب الثابت للمقدمة بما هو معه
آخر فوق ذلك المعنى الثابت في المقدمة بما هو ثابت في اللوازم لما يتبعها من المأمور به لم يتوقف عليها نظرا الى مجرد استلزام تركها تركه
كما يظهر من سند لا انه على ذلك فيما تقدم فعليه ان الذي يجده من نفسنا ان مع اثبوت هذا المعنى من الوجوب هو التوقف
المقدّم لا لمجرد استلزام الترك للترك كما لا يخفى على المتأمل ومع ذلك فالمتهم ههنا الاحتمال ان يكون الفرق الذي يجده في نفسه بينهما
اعتبارية تلك الحالة وضعفها في المقامين لا انه بعيد غايته بعد فرض اتحاد المنشأ وهذا تمام الكلام في احتجاج القائل بالوجوب
وربما يستدل الى وجوه اخر كلها ضعيفة لا حاجة الى ذكرها وذكر ما فيها ومما ذكرنا في تضعيف دليل القول بالوجوب يظهر
القول بعدم الوجوب مطلقا اذ بعد ابطال الوجوه التي يمكن قيامها على المطلوب لا يحتاج الى استكشاف مطلوبه عن تبيان مع ذلك
نقد السند والى وجوه سخيفة لا ينبغي التعرض لها ولا بطالها والله العالم بالصواب فصل في ذكر احتجاج المفصل بين السبب
وغيره فقد عرفت الكلام في المراد من السبب فيما تقدم وانه لو يظهر لنا وجه المراد منه بعد عدّ ارادة العلة التامة منه اذ لا يعقل
تكون واحدة لاشتمالها على امور غير خارجة عن مقدرة المكلف ويحتمل ان يراد به ما عدا غير المقدور من اجزاء العلة التامة الذي
بعدها القادة سببا كيف كان فالمنقول من احتجاجهم ثم جوّا ما الوجوب في السبب فالاجماع على ما نقلها الآمدي والتفتازاني وغيرهما
في خصوص السبب ولان وجود المسبب عند وجود السبب ضروري وعند عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور و
لان التوصل الى الواجب واجب اجماعا وليس ذلك في الشرط لما نشأ فيتعين السبب ولان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف من الحركات
الارادية تارة عند انما يتعلق بتحريك القوة المنبعثة في العضلات واما الامور التابعة لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعلا
للمكلف بل فعل المكلف يستتبع لها استتباع العلة للمعلول لانا نستثني الاشياء الا امور المقارنة لها اقترانا عاديا فلا يمكن
تعلق التكليف بها واما عدا الوجوب فبه فلان الادلة التي اعتمد عليها لتكامل عدا لم تدل على الوجوب وعدم دلالة الامر عليه
من وجوه الدلالة ولخلو الخطاب عن الواجب والايجاب عنه مع انه لو فرض لدلّ او على حاله نقل فلو كان واجبا ان منقول الينا
دليل من الوجوه التي لا يخفى ضعفها على المتدبر والجواب اما عن دليل الوجوب فعن الاول بان الاجماع على وجوب السبب خاصة ان
اريد به النفي عن غيره فتحقيقه ممنوع سواء اريد به اجماع العقلاء او العلماء والمنقول منه لا يجدي شيئا ولا يوجدها وان اريد به
نعوذ بالله اجماع العقلاء انما هو السبب فقط واما في غيره فيحتمل اختلافهم فيه كما هو مراد المستدل حيث نسب النفي بوجه اخر
وصلة ... في تحسينه عن الوجدان عموما في حكم العقلاء لانا لا نجد بعد اشتراكهما في التوقف الواجب عليهما فرقا بينهما

وجوزون غيره كما عرفت وعمدة الغرض هو الجواب عن تلك الوجوه وقد عرفت الاجوبة عن ذلك في كلام المحققين فلا حاجة الى الاعادة ويندفع بذلك ايضا ما استند اليه في النفي عن غير ما مر من عدم الدليل وعدم الدلالة لولا الترفيها اذا كان الدليل على وجوب المقدمة لفظيا بوجه من وجوه الدلالة الا ان كل التبعية ممنوع خلو الخطاب والمواعظ لا يضر في ذلك الجواز الاتكال على ما يقتضيه العقل مضافا الى امكان استفادة ذلك من فحوى لفظه ولو بوجه من الايماء والاشعار مثل قوله تعالى ولا تلبسوا الذين آمنوا لانه وغيره ذلك مما لا يخفى على المتأمل الماهر وبذلك يتم اللطف وعن الثاني بان وجوب الفعل لا منافاة بعد تعلقه وعدمها لانتفاء التكليف به والا لزم سقوط التكليف عن راس لان المفروض ان المقدمة السببية من الافعال الاختيارية لا بد من انتهائها الى غيرها من الامور الخارجة عن القدرة التي يتمكن معها التكليف بها اتفاقا وعن الثالث بما مر في تضعيف حجة النفي وعن الرابع فبان ما ذكره انما يتم فيما اذا كان السبب الذي يتعلق به الامر في غير مقولة الحركة والفعل كان يكون من مقولة الكيف وغيره كالامر بالعلم فيما اذا لم يقل بكونه من مقولة الفعل بان قولك اعلم مبنيا على ذلك لا بد وان يكون المطلوب لنفسه في ذلك الامر هو التحصيل للنظر واما اذا كان المسبب من مقولة الحركة والفعل كتحريك المفتاح المسبب عن تحريك اليد وان لم يكن وجود المسبب مغايرا لوجود المسبب في الخارج فلا وجه للمنع عن تعلق التكليف به لكونه فعلا من افعال المكلف اذا كونه تابعا لفعله الاخر فلا ينافي تعلق التكليف به كما عرفت في الجواب عن الثاني وتوضيح ذلك ان الامور التوليدية التي يتولد من فعل المكلف تارة يكون من مقولة الفعل والحركة الصادرة عنه سواء كان اختلافهما بمجرد العنوان مع اتحاد الموجود منهما في الخارج كالاحراق الحاصل بالالقاء في النار وكتحريك المفتاح الحاصل بتحريك اليد وكان الموجود منهما ايضا متعددا كحركة المفتاح وحركة اليد بناء على ان تلك الحركة القائمة بالمفتاح صادرة عن الفاعل ايضا كما لا يخفى واخرى يكون من غير مقولة الفعل والحركة كالعلم الحاصل بالنظر والتحصيل الذي هو من مقولة الفعل والحركة فعلى الاول لا مانع من تعلق التكليف بعنوان المتولد من فعله الاخر سواء كان متحدا مع عنوان المولد ومغايرا اما الثاني فظاهر واما الاول فلان مفاد التكليف صحته على الفائدة على ان الفعل العنوان الذي تعلق به الامر المفروض كون الذات متعددة لا ان يصح التكليف بالسبب بعض الاعتبارات الذاتية فيهما وكونها معنونة بعنوان المسبب كالاحراق مثلا لا تاثير له في الامتناع الا من حيث توهم وجوب وجود المسبب مع وجود السبب بما اذا كان الذات فيهما متحدة وقد عرفت الجواب عن ذلك فيما تقدم على الثاني ان الفعل ان يكون العنوان المولد من الفعل موردا للتكليف لا مرضية نوقف صحته على ان يكون لما مر به فعلا من افعال المامور وما اذا لم يكن فعلا له فلا وجه للامر بالطلب لا ان يكون لما مر به حقيقة والمطلوب لنفسه هو عنوان السبب بكون المسبب الحاصل عنه بداعيا الى الامر به ولا منافاة لذلك في وجوبه لنفسه كما تقدم في محله اذ المطلوب لنفسه غير منحصر فيما هو غاية بالغاية فان قلت الامر بالعلم لا بد وان يكون مجازا على ما ذكرت وهو بعيد في الغاية قلت لا نسلم ذلك فان قولك اعلم يشتمل على مادة وهيئة تدل على طلب ايجاد العلم الذي هو مدلول المادة وهو بعينه مفاد قولك حصل العلم فلا مجاز فيه نعم لو كان المتعلق للطلب من مقولة الفعل كالضرب مثلا فان لوحظ من حيث انه فعل مصدري لا حاجة الى تقدير الايجاد في متعلق الطلب فيتوافق مدلول الهيئة في قولك اضرب طلب الضرب لا الايجاد كما هو في المتعلق وهو الفعل المصدري وان لوحظ من حيث انه حاصل الفعل المصدري كان يكون اسم مصدر فيحتاج الى التعبير بالايجاد وتقديره في متعلق الطلب وهو عبارة اخرى عن وجوب تحصيل الضرب لعل ما ذكرنا مراد القائل بان الامر بالمسببات لا امر بالسبب لا فهو ظاهره فاسد جدا الا انه مع ذلك لا يعرف قولا بالتفصيل المتقدم في السببية وغيرها بل هو قول برجوع الامر في نفسه الى بعض الاسباب العادية فيتعلق السبب بالامر لانه بعد حصول السبب خارج عن القدرة بواسطة مرتب بعد حتى يتعلق به التكليف ومثل ما ذكرنا يعتمد على رجال الامر المتعلق بالمسبب الى الامر بالسبب فيما اذا كانا الذات متحدة منهما دون لزوم تجوز فان قولك احرق عبارة عن طلب ايجاد الحرق وتحصيله في الخارج عند الالقاء في النار فلا مجاز في اللفظ مع ان المامور به الواقع هو الالقاء ولا يجري ذلك في النسبة الى الشروط فان الامر بالصعود على السطح لا يرتبط بنصب السلم بل كل من النصب والصعود من الافعال الصادرة من الفاعل على جهة الاستقلال شروطا كانا بالنسبة الى الاسباب التي تغاير المسببات في بعض من الافعال فاذا ادعى اليه التزاما ان كان له وجه صحيح كما عرفت في قولك اضرب بما يمكن تجريد المادة عن الايجاد بجعلها حاصل المصدر فيكون مدلول الهيئة طلب الايجاد وهو بانفراده لا امر بالسبب في الطلب لا ان الظاهر من لفظ المتعلق بالامر هو كونه مصدرا فلا حاجة فيه الى الايجاد وعلى تقديره يجب تنزيل الامر على ظاهره بجواز تعلق التكليف بالمسببات الا ان لا يجاب بالاختيار في الاختيارية والسببية فعلا لا مانع من تعلق التكليف به فان تعلقت بما ذكر موجود بعينه في الاسباب المتحدة كالاحراق

فانه ايضا فعل له في كونه مصداقا قلت نعم ولكن الفرق من حيث ان المحرم في اللبس فعلا في الواقع بل هو من مقولة اخرى كما لا
يخفى فالحاصل ان الوجه اختلاف المواد تارة بحسب الى التعبد بالايجاب واخرى لا بحسبها قلت لما كان تعلق الطلب بغير الفعل محالا
فاختصاصه ان يكون متعلقه فعلا فان كان فهو والا فيه لا الا فتضاء يجب تقليده واختلاف المواد في كون بعضها فعلا دون
الاخر هو لو وجه بذلك والله الهادي **هداية** في ذكر احتجاج المفصل الشروط الشرعية وبين غيرها في الوجوب في الاول
وبعدمه في الثاني كما هو المحكي عن الحاجبي استدل على الوجوب في الشرط بانه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط مع ترك الشرط اتيا بتمام المامور به او لا والثاني باطل
اذ المفروض انه لم يتعلق امر بالشرط واختصاص الامر بالمشروط فيجب الالتزام بالاول ولازمه عدم توقفه على الشرط مع انه شرط وهو
المراد باللازم واما بطلان التالي فلانه خلف على عدم الوجوب في غيره كما نرى في ادلة النافين والجواب عنه والا ان المحذور مشترك
لامكان ان يوجه انه لو عصى بتركه على تقدير وجوبه فاما ان يكون اتيا بالمامور به او لا لا سبيل الى الثاني الان الوجوب الشرطي ليس
في الاتيان بحقيقة المشروط وعدمه ان المفروض خروجه عن المشروط على الوجهين فتعين الاول وهو المراد باللازم فولك
ان المفروض انه لم يتعلق امر بالشرط لاختصاص الامر بالمشروط قلنا قد عرفنا ان الوجوب لا يؤثر في دخول شيء في شيء وخروجه عنه
غاية الامر انه على تقدير تعلق الامر يكون هو مورد الامر غيره لا لانه على امر ابد عليه كما لا يخفى وثانيا انه قد تقدم ان الشرط
الشرعي في معنى الشرط العقلي وبيانه اجمالا هو ان حقيقة الصلوة واقعا لا يحصل في الواقع الا بعد التلبس بالصلوة مع الطهارة اذ
الصلوة ليست هذه الحركات والسكنات التي هي بمرأى منا ومسمع غيرنا وانما هي حقيقة واقعية غير حاصلة الا بما اعتبره الشارع
فيها من الاجزاء والشرائط بناء على مذهب الصحيحي كما هو الصحيح يكون بيان الشارع لها كاشفا عما هو الواقع وبوجه يظهر تعلق الاعم
عما ذكرنا انه لا اشكال فان الشارع انما قيد المشروط بالشرط الذي جعله شرطا من المعلوم ان لاتي بذات المقيد بدون القيد لا يكون
اتيا بالمقيد من حيث انه مقيد فخروج الشرط عن المشروط انما هو باعتبار ذاته واما تقييده فلا بد من التزام دخوله في المشروط
بذلك يصير جزء عقليا للمشروط ولا ضير فيه فنختار ان الاتي بالمشروط فقط لا يكون اتيا بتمام المامور به لا في ذلك فرض
خروج ذات الشرط عن المشروط ولولا ان الشرط باعتبار تقييده معتبر في المشروط يلزم ان يكون الشرط العقلي ايضا مامورا به كما
زعمه المفصل والجواب ان الدليل فيه حرفا بحرف كما هو ظاهر نعم يمكن توجيه الاستدلال بانه قد تقرر في محله ان الشرطية بحسب
منتزع عن مطلوبية شيء في شيء على وجه خاص ولا معنى لجعل الشيء شرطا للشيء الا طلبه في ضمن طلبه فلا بد من ان يكون الشرط
الشرعي مامورا به من الشارع الا لم يعقل كونه شرطا له لعدم انتساب له الا ان فيه بيان الشرطية اما ان يكون ممكنا بدون
الامر كان يقال بان الهيئة الفلانية يتوقف حصول اثرها على الامر الفلاني وهذا هو الوجه في انتزاع معنى الشرطية من الامر
الفلاني واما ان لا يكون ممكنا فعلى الاول لا اشكال في فساد الدليل على الثاني لا وجه للفرق بين الشرط الشرعي وبين الشرط
العقلي وعلى تقديره فاللازم التفصيل بين المقدمات الشرعية غيرها شرطا كانت او جزء او سببا او غيرها كما لا يخفى وقد يتوهم
الانتصار لمذهب المفصل بما اشعر به بعضهم في تقريب حجة النفي في غير الشرط الشرعي حيث قال لو استلزم وجوب وجوب لزم تعقل
الموجب والاتي على الامر بما لا يشعر به فانه يظهر ان وجه الاتي في الشرط هو شعور المشروط به فان المفروض ان الامر انما امر بالصلوة
مع الطهارة لا مطلقا وهو في قوة امره بالصلوة ولعله يرجع الى ما ذكرنا في توجيه الاستدلال والا فيرد ان الشعور لا يستلزم الامر وعلى
تقديره فاللازم الامر بالاجزاء ايضا لانها ايضا مشعور بها على تقدير وجوب الشعور بالشرط لا سيما اذا كان جزءا شرعيا على
ان فيه هذا الباب يوجب انسداد باب نكار وجوب المقدمات في الاوامر الشرعية لامتناع الذهول والغفلة في حقه تع ثم ان ظاهر
ان يكون قولا في قبال التفصيل المقدم وان لا يكون للمفصل قائلا بوجوب الاسباب الشرعية كالتيات وغيرها وان كان قضية
ما تقدم من نقل الاجماع من الامدي والتفتازاني على وجوب السبب فان التزم المفصل بوجوب الاسباب فهو والا فاللازم اما
في الشروط في اخراج بعض اقسامها واما القول بوجوب بعض الاسباب الشرعية على قسمين احدهما ما يكون من الافعال كالاستقبال
في الصلوة واستقبال القبلة والثاني ما يكون من قبيل الاحوال كالطهارة فانها هي الحالة الحاصلة بالافعال المخصوصة من الوضوء
والغسل والتيمم في نفس المكلف المقارنة لافعال الصلوة واكوانها واما نفس تلك الافعال فهي ليست من الشروط لانتفائها مع انتفاء المشروط
ولزومها في الشروط وقد عرفت فيما تقدم ان الامر الحاصل من الافعال فيما اذا لم يكن فعلا للتكليف مما يجب تعلقه باسبابه وان
كان مورد الامر نفس تلك الحالة نقول المفصل اما ان يقول بوجوب القسمين فلا بد من التزام وجوب هذا القسم من الاسباب

وامّا ان لا يقول بوجوبها فلا بدّ من التفصيل في الشروط الا ان يقال ان التزام وجوب هذا السبب انما هو بواسطة تعلق الامر
الاصلي حقيقة به هذا ليس تفصيلا في المسئلة كما تقدم لعدم اختصاصه بالاسباب الشرعية بل يجري في غيرها ايضا فلا يناسب
اقتصاره في المسئلة على وجوب الشرط الشرعي على ان ظاهر العضدي التزامه بوجوب مطلق الاسباب حيث قال انا لا نقول ان الامر
به تعلق بالوجود مطلقا لئلا يشكل بان ذلك انا نريد بلا تصح واجب للابد به فمسلم ان اراد انه مأمور به من دليله ان سلم لا فرق
في الاسباب بين دليل خارجي ولعله لما ذكرنا من ان الامر الاصلي حقيقة متعلق بالمسبب من دون لزوم تجوز كما عرفت مفصلا
هو النهاية **مسئلة** قد عرفت ان الحاكم بوجوب المقدمة العقل سواء بين طلب المقدمة وبينها هو العقل ولا فرق في نظر العقل
بين اقسام الطلب من الوجوب والتحريم والاستحباب وطلب ترك الشيء على جهة الكراهة والمنع منه بوجوب ما هو لمنا في
في غيره فلا بد من القول بان النهي انما يتعلق بشيء من المحرم لذاته الى ما يوجب وجوده ويوصل اليه مثل ما يترشح الوجوب الى ما
به يتوصل اليه او وجوده ما يتوصل به الى ترك الحرام فهو ثابت فيما تقدم من وجوب مقدمة الواجب لعينه لعقل الفرق بين
اقسام الواجب من الفعل والترك ولا اشكال في ذلك وانما المهم بيان ما هو الموصل الى فعله ويحقق ذلك في مقامين
الاول في بيان ما هو الموصل الى ترك الحرام لعله موقوف على تمهيد فنقول ان العلة التامة لوجود الشيء قد تكون امرا واحدا
لا تركيب فيه بوجه وقد تكون امورا متعددة يجمعها احدها اعتبارا او غيرها فعلى الاول لا اشكال في ان وجودها يوجب الوجود ومع
ارتفاعها لا بد من ارتفاع المعلول ضرورة امتناع الممكن مع ارتفاع العلة سواء قلنا باستناد العدم الى علة ولم نقل اذ على
الاشكال فارتفاع المعلول وامتناعه غاية الامر عدم جواز استناده الى العدم وعلى الثاني فوجود المعلول انما يستند الى جميع اجزاء
العلة التي جمعها وحدة كما تقدم اما عدمه فيقع بانعدام المركب الذي فرض كونه علة تامة له وارتفاعه اما بارتفاع جميع الاجزاء
وهو ظاهر او بارتفاع بعض الاجزاء وليس هذا من تعدد العلل في جانب العدم بل علة العدم على تقدير استناده الى العلة هو
عدم العلة التامة وهو امر واحد يظهر في موردين كما اذا فرض تعدد العلة في جانب الوجود فانه لا يوجب تعدد العلة
الفذة الشرعية لا تعدد فيها للمعلول في جانب العدم انما هو مستند الى عدم جميع اجزاء العلة دفعة ومن سبق الحوق واما في
الى عدم الجزء الاول من اجزاء العلة المقتضية للوجود بانعدامه بعدم المركب فيه مع ذلك يمتنع تحقق المعلول من غير فرق في
ذلك بين ان يكون من الامور الاختيارية والافعال الارادية وغيرها نعم اذا كان المعلول من الافعال الاختيارية فالجزء المعدوم
من اجزاء علة وجودها اذا لم يكن من الامور الغير الاختيارية هو الارادة وذلك لان الفعل الداعي اليه لا زمة لارادته واقوى منه
لا زمه ترجيح لعدمه على الوجود وهو المراد بالصارف لا يعقل ان يتعلق للشيء بالعدم فيما اذا كان ذلك الجزء من الامور
الاختيارية اذا عدم ذلك الجزء لا يكون الا بوجود الصارف عن ذلك الجزء او عدم ارادته اللازم لعدم ارادة المعلول اما لانه هو عينه فيما
اذا لم يكن ملتفتا اليه بوجه او لترجيح عدمه على وجوده بواسطة معارض اقوى مما هو الداعي اليه وهو الصارف يعبر عنه تارة بكراهة
عن ذلك المعلول ايضا فسبق الاجزاء المعدومة علة الوجود في الافعال الاختيارية التي لها دخل في وجودها الارادة الجامعة مع الصارف
تارة والمفارقة عنه اخرى اذا قد عرفت ما ذكرنا فاعلم ان سبب الترك منحصر في الصارف عن الحرام وما يجده من عدم ارادة الحرام
واما المقدمات التي لها دخل في وجود الحرام فلا يستند اليها الترك وبذلك تخرج عن كونها مقدمة فلا قاضي بوجوبها فلا وجه
فعلها فاذا تحقق وجود الصارف عنه وعدم ارادته لا دليل على وجوب المقدمات التي يتوقف عليها وجود الحرام لامتناع استناد الترك
اليها الاستناد انما هو الى ما هو اسبق منها في العدم كما عرفت فان قلت لا نسلم انحصار سبب الترك في الصارف لجواز عدم تمكن المكلف من
ترك الحرام الا بارتكاب فعل من الافعال كما اذا علم من نفسه الوقوع في الزنا لو لم يخرج من البيت مثلا ولا زمه وجوب ذلك الفعل
وعدم انحصار الواجب في الصارف قلت الخروج في المثال المفروض مستند الى ذلك الصارف علة لبقائه فالصارف كما هو علة
للترك علة للخروج بشرط بقاء الصارف ووجوده في الزمان الثاني مستند الى الفعل ضرورة الحاصل ان الاشتغال بفعل من
الافعال لاجل الفرار عن ارتكاب الحرام اما ان يكون في زمان ارادة ارتكاب الحرام او في زمان خوف حصول الارادة بذلك الارتكاب
والاول لعدم تعقل الاشتغال بشيء مع ارادة غيره اذ المراد بالارادة هي الحالة التي تدعو الى الفعل من دون معارض مساو لها
او راجح عليها مع ذلك يجب صدور الفعل المراد معه يجب الصارف عن وجود غيره ومعه يمتنع صدوره المفروض الاشتغال به وهو
خلف فتعين الثاني وفيه ان ذلك لكون الفعل مسبوقا بالصارف عن الحرام اذ لولا الصارف عن الحرام لما تحقق ذلك الفعل فهو
مقدمة عليه والترك مستند اليه لا الى الصارف فان ذلك الفعل مما يجب للالتزام بوجوده لا انه انما مقدمة لابقاء الصارف لو

فرض وجدان المانع من ذلك للفعل والانصراف عن الحرام واما مع عدم تمتع صدق الحرام وان فرض تعلق الطلب بالانصراف في اراده المحرم
وهو الاقرب فلا يحتاج الى الاستناد الى الانصراف فانه لا استثناء بفعل من الافعال وانما تعلق ومستند لما يستند اليه من حدتهم
من خوف ونحوه كما لا يخفى نعم هو محتاج في امتثال الفعل الذي يتواسطه وجود الانصراف عنه في الزمان الثاني ان يكبر الفاعل كما هو
وينبغي تمام الكلام في ذلك الثالث المقام الثاني في توضيح الحال فيما يتوصل الى فعل الحرام فنقول ان مقدمة فعل الحرام بما تحرم
للحرمة الدائمة الثابتة لذيها وقد عرفت ان الحرمة التبعية لا تستتبع تحريما ولا عقابا لكل فعل بقصد به التوصل الى فعل الحرام
يكون حراما على نحو ما عرفت فيما يتوصل به الى الواجب فان الحرمة التبعية انما يلحق عنوان المقدمة لا ذوات تلك المقدمات
حصول ذلك العنوان على وجه الاختيار الا بعد القصد الى ما يتوصل به منها من غير فرق في ذلك بين العلة التامة لفعل الحرام
او اسبابها او شرائطه ومعداته نعم الحكم بحرمة العلة التامة بل والاسباب ايضا فلا يتوقف على تشخيص قصد منه التوصل الى الحرام
نظرا الى ان نتيجة العلة التامة لفعل الحرام لا ينفك في الاغلب عن القصد الى المعلول المحرم ولو احتمال الانفكاك في سائر المقدمات
فان الحكم بالحرمة موقوف على احراز القصد الى الحرام والوجه في ذلك ان الفعل انما يحرم بعنوان خاص فوجب ان يقع محرما ولا واجبا الا
بعد ان يقع بذلك العنوان في الخارج على وجه الاختيار فان وقع على وجه لا يشرع فيشترك العنوان اختيارا لا يكون محرما الا اذا
وان الثواب المترتب على الواجب من جهة ما يتوصل به اليه كما لا يخفى وقد يتوهم ان مقدمة الحرام ما لم يكن سببا لم يكن حراما الا ان الحرام
كان يجب تركه عينا الا انه يجب ترك شيء منها كان بعد السبب هو الارادة نفسها من الفعل اما سائر المقدمات فيجب تركها تخييرا
ترك الحرام بواحد منها على سبيل التخيير وفيه انه ان فرض امكان ترك الحرام بترك واحد من المقدمات غير الارادة التي جعلها السبب لترك
فلا وجه لجعل جواز ترك السبب عينيا لصالح ترك غيره مقامه ثم لو فرض ذلك كان للنظر الى ما قدمنا من ان سائر الاجزاء الاخيرة
المعدة للعلة التامة بلا انتفاء الاختيار هو الارادة فلا وجه لجعلها غير الارادة واجبا لما عرفت من عدم التوقف واما غايته
مما استند لتحريم الحرام ما يجب تركه عينا فنقول على تقدير تسليمه ترك جميع المقدمات التي يقصد بها التوصل الى الحرام واجب عينا
الامر عند ترك الارادة التي هي السبب لفعل الحرام لا يعقل وجود الفعل فيقع موصوفا هو الواجب في ذلك يوجب العينية في
الارادة والتخيير في غيرها كما لا يخفى على المتدبر ثم ان ما ذكرناه انما هو من حيث عنوان المقدمة وهل هنا عنوان اخر غيرها يوجب
تحريمها اذا ارتكبها الفاعل عازما على فعل غيره او على فعل نفسه وغير ذلك من التجري والعناوين فهو محل الكلام ولا بد في تنقيح
رسم هذا الباب ليهتدي بها الى ما هو الحق من المرام بعون الله الملك العلام مسئلة إذا قصد الفاعل المعصية مجردا عنها
او بما يتوصل اليها فهل يفعل محرما اولا وعلى الاول فهل العفو عنه ثابت في الشرع اولا الظاهر الاكثر هو الاول في المقامين بل لم
نتحقق خلافا صريحا الا في العفو عنه لم يبلغ العمل وعنوان العفو في كلماتهم يدل على ذهابهم الى التحريم واستحقاق العقاب
ايضا نعم نسب الى السيد وشيخنا الطبرسي بعض العلماء القول بكونه معصية لا دلالة فيه صريحا على عدم العفو لاحتمال ارادة الاستحقاق
دون الفعلية كما يظهر من نسبته للسيد لما ادعاه الفقهاء الى فقهاء الفريقين والاصوليين منهم وذهب بعضهم الى انه لم يفعل حراما
هو الظاهر من الشهيد حيث قال نية المعصية لا تؤثر ما لم يتلبس بها وهو ثابت في الاخبار العفو عنه عن عنوان العفو كما هو الظاهر في
ثبوت الاستحقاق لان قوله نية المعصية لا تؤثر ما لم يتلبس ظاهر في الدلالة على عدم الاستحقاق وقد نسب ذلك الى العلامة ايضا حيث قال
اعتقادنا ان من هم بسيئة لم يكتب حتى يعملها كتب عليه سيئة واحدة ولعله لعين ما ذكر فان قوله لم يكتب ظاهر في العفو دون على تقدير
عدم الاستحقاق المعفو والمنفي والاثبات كما لا يخفى وقد نسب بعضهم الى المحقق الطوسي القول الاول حيث قال في التجريد ارادة القبيح قبيحة
ظني انه ليس المراد بالارادة في عبارته قصد الفاعل بل الظاهر المراد منها هو طلب القبيح الامرية كما يظهر بمراجعة شرحه وكيف كان فحكمه
الاستناد الى المحرم بالادلة الاربعة اما العقل فلقضائه صريحا بوجدان باستحقاق الذم لمن هم بمخالفة المولى واعتقدها في ضميره
وعقد قلبها في قلبه لذا يحسن من المولى الاقدام على عقاب من هم بقتل ولده وهتك حريمه وحبسه ومنعه منه لاعدم تمكنه منه ونحوه
مما لا ينبغي انكاره من احد اما الاجماع فممكن استكشافه فيما نسب لشيخنا البهائي من ان كون ذلك معصية مما لا ريب فيه عندنا وكذا
العامة قال فيما نسب الى كتب الفريقين من المعاصي غير بعيد ما شيخوخته لذلك الا ان العفو بعد ثابت بل هو من ضروريات الدين ومما
علمه في الحكم بالعصيان في التجري واما الكتاب فيدل عليه ايات منها قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فانه
يعم العزم على الحرام ومنها قوله تعالى ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن فان العزم على المعصية من الاخير منها وقوله تعالى ان
السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا سيما بعد ملاحظة ما عن العياشي عن الصادق عليه السلام انه يسأل عن السمع عما سمع

[illegible]

فان عملها

والبصر عما انطوى عليه الفؤاد مما عقد عليه ومنها قوله تعالى إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم
وجه الاستدلال أن المحبة من مراتب الميل والإرادة كما حقق في محله إلا أنه يجامع الموانع التي تمنع عن صدور الفعل فيكون المراد به القصد
الجازم والأعم فتأمل ومن الإرادة التي يترتب عليها الفعل منها قوله تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا
فسادا وقد مر في تفسيرها عن أمير المؤمنين عليه السلام أن الرجل ليعجبه أن يكون شراك نعله أجود من شراك نعل صاحبه فيدخل تحتها ومنها قوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه أن الله غفور حليم وأما
الأخبار فهي كثيرة جدا ومع ذلك فهي على أصناف الأول ما يدل على وجود المؤاخذة في النية منها قوله عليه السلام نية الكافر شر من عمله بعد
قوله نية المؤمن خير من عمله وعن الصادق عليه السلام إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله
أبدا وإنما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء
ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته وفي العلل عن أبي جعفر عليه السلام أنه كان يقول نية المؤمن أفضل من عمله وذلك
لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه ونية الكافر شر من عمله وذلك لأنه ينوي من الشر ما لا يدركه وعن الصادق عليه السلام قال رسول
الله صلى الله عليه وآله نية المؤمن أبلغ من عمله وكذلك الفاجر وعن النبي صلى الله عليه وآله إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل
فما بال المقتول قال لأنه أراد قتل صاحبه وعن الكافي عن أبي الربيع الشامي قال الملعون من يرأس ملعون من هم بها ملعون من حدث بها نفسه
وروي في الكافي من أسر سريرة رداه الله رداءها إن خيرا فخير وإن شرا فشر إلى غير ذلك مما يقف عليها المتتبع الثاني ما دل على العفو فإن
عنوان العفو ظاهر في تحقق العصيان كقول الصادق عليه السلام فيما رواه في الكافي أن آدم قال يا رب سلطت علي الشيطان وأجريته مني مجرى
الدم فاجعل لي شيئا فقال تعالى يا آدم جعلت لك أن من هم من ذريتك بسيئة لم يكتب عليه فإن عملها كتبت عليه سيئة ومن هم منهم بحسنة
فإن لم يعملها كتبت له حسنة وإن هو عملها كتبت له عشرا وعن فضيل بن عثمان المرادي سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث إلى أن قال
ومن هم بالسيئة أن يعملها فإن لم يعملها لم يكتب عليه شيء وإن هو عملها أجل سبع ساعات وعن أبي حبيب الصيقل عن الصادق عليه السلام
منهم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة فإن عملها كتبت له عشرا ويضاعف الله لمن يشاء إلى سبعمائة ومنهم بسيئة فلم يعملها لم يكتب عليه حتى يعملها
فإن لم يعملها كتبت له حسنة وإن عملها أجل تسع ساعات فإن تاب وندم عليها لم يكتب عليه وإن لم يتب ولم يندم عليها كتبت سيئة واحدة وعن الصادق عليه السلام
إذا هم العبد بالسيئة لم يكتب عليه وإذا هم بحسنة كتبت له وعن الصادق عليه السلام في حديث أن الله جعل لآدم في ذريته أن من هم بسيئة لم يكتب عليها
وعن الصادق عليه السلام أن المؤمن ليهم بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا يكتب عليه الثالث ما دل على حرمة الرضا بما فعله الغير كقول أمير المؤمنين عليه السلام
الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه وعلى الداخل إثمان إثم الرضا وإثم الدخول ونحو ذلك من رضي بفعل فقد لزمه وإن لم يفعل
ويكفي في الرضا بأن لما نوقع عنهم لعن الله أمة سمعت بذلك فرضيت به وقد مر في تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين
أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير من الزمان لرضاهم بفعلهم مع أنه لا ما عرفت من أن الرضا أيضا مرتبة من
الإرادة والقصد غاية الأمر أنه استعمل فيما وقع من الأفعال وهو لا يضر فيما نحن فيه الرابع ما دل على العقاب على فعل بعض المقدمات
بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن ووجه الاستدلال أن من المعلوم أن العقاب على المشي والغرس لا بقصد ذلك فيكون
العقاب للقصد ويؤيده كل الأخبار الدالة على حرمة الحسد وإخفاء الناس والأمر على اجتناب الظن ونحو ذلك من الأمور الباطنة
هذا غاية ما يمكن الاستناد إليه في ثبوت العقاب بالقصد المجرد عن العمل إلا أنه مع ذلك فالحكم بثبوت العقاب محل إشكال ونوضح ذلك بتقديم
أن النية والقصد إما أن يكون من الأفعال الصادرة منا كما يظهر من جملة من الفقهاء في تحديدها حيث يقولون إنها إرادة تفعل بالقلب
وإما أن لا يكون من مقولة الفعل كالحركة الصادرة من الفاعل بل إنما هي عبارة عما يدعو إلى تحريك العضلات من إعمال النفس في
الفعل فيكون من الكيفيات النفسانية الحاصلة تارة بأسباب اختيارية مثل النظر والاستدلال وأخرى بغيرها من الأمور
الخارجة عن الاختيار كما عليه جماعة من محققي المتكلمين قال المحقق الطوسي بعد ذكر الإرادة والكراهة في عداد الكيفيات النفسانية
وهما نوعان من العلم وهو الظاهر من التأمل في الوجدان أيضا ويتضح ذلك بأن النية والإرادة ونحوهما لو كان فعلا
لكان اختياريا عند القائل بكونها معصية لئلا يلزم العقاب على الفعل الحاصل بغير الاختيار عند العدلية وذلك بالإرادة
مسبوق بالإرادة فيلزم الدور أو التسلسل والقول بأن الإرادة مرادة بنفسها قياسا على الوجود الموجود بنفسه مدفوع بأن ضرورة
العقل يحكم بالتنافي بين أفراد الفعل الاختياري في الحاجة إلى الإرادة والنية وعدم احتياجهما إليها إنما يكشف عن خروجهما عن
سلسلة الأفعال وبذلك يظهر فساد قياس الوجود فإنه خارج عما نحن فيه موجود أبدا وهو لم يحتج مضافا إلى أن الكلام في الإرادة

التي يتوقف عليها صدق الفعل الاختياري عن المختار وصدق الفعل غير مختار بعد حصول الفعل المقصود بمنفعته على جهة لا يخرج
تعارض تلك المنفعة الملحوظة في نظر الفاعل منفعة اخرى في نظره موجودة في تركه مساوية للمنفعة المقتضية لوجوده في نظره او اعلى
وذلك كاف في صدوره ولا حاجة الى امر اخر كما هو ظاهر عند المتأمل المنصف فعند التحقيق يختلف مراتب تلك الاعتقاد الداعي
الى صدور الفعل بحسب كل مرتبة باسم ربما يشتبه في اطلاق اسم بعض المراتب على بعضها نظرا الى ظهور المراد وما ذكرنا ان كان
بعيدا عن انظار طلبة اهل العصر الا انه بعد الوقوف لما ذكرنا لا يكاد يخفى على ارباب التحقيق والعدل وما نجده من انفسنا الا باي
وكيف كان فعلى الثاني لا ينبغي الاشكال في الحكم بعدم استحقاق العقاب فيما اذا قصد الفعل اعتقاد النفع فيه لا سبيل الى
بوجه بناء على ان العقاب على تحصيل تلك الاعتقاد بالنظر ونحوه بما يوجب من اعمال الحواس لظاهره الموجب للعلم والثاني ان يبقى
انه لا اشكال في سوء سريرة من قصد المعصية لخبث طينته من الجائز ان يعاقب من كان على تلك الحالة الخبيثة والملكة
وان لم يفعل فعلا محرما والاول غير مطرد لجواز حصول الاعتقاد بواسطة مقدمات خارجة عن القدرة بل ولا يبعد دعوى انه
الغالب في العلم الحاصل بمنافع الافعال والثاني انما لا يلزم العقاب لانتفاء العقاب عندهم على الفعل الا من منع تعلقه بغير ما
هو من مقولة الافعال وعلى الاول فبعد ما عرفت من ان خلاف ما يحصل به فيما الفاعل والعقاب على القصد لا يزيد
من بين الافعال التي يتوقف عليها الفعل المحرم فقد مر ان الاحكام الغيرية وجودا ومخرجا لا توثر ثوابا ولا تستتبع عقابا ولا يرى
ما يوجب خصوص القصد من بين المقدمات الاختيارية فلا وجه للقول بعدم العقاب في غيره بل والانسان من حيث انه ملك
من العقاب في خصوص القصد فان قلت لا اشكال في ظهور الاخبار في الاستحقاق وبجعل ذلك دليلا على حرمة عنوان نفسه
اذا تجرد عن وجود المقصود وان لم يكن معلوما عند العقل فيصح الحكم باستحقاق العقاب فلذلك لا اشكال في ان القصد عند العقل
بلا زم عنوان المحرم بالنسبة اعتدهم لو لم يكن نفس القصد كذلك كما هو المفروض لم يظهر من الاخبار شيء يزيد على ما عليه العقل كما لا يخفى
على الملاحظ والمتناظر فيها فلا بد من القول بجواز العقاب على مقدمة الحرام كائنا ما كانت والالتزام بعدم استحقاق عقاب
الفاعل في قصده لا لالتزام بعدم العقاب على تقدير وجود المقصود ايضا ويمكن ان يقال ان الهم بالمعصية والميل اليها العزم عليها
وقصدها مرتبة من مراتب المخالفة والمعصية فان المخالفة قد يشتد وجودها وهي اذا وقعت المعصية بايجاد الفعل المنهي عنه وقد
تكون ضعيفة فان لوحظت تلك المرتبة الضعيفة في حد نفسها على وجه ملاحظة المرتبة الضعيفة من السواد الماخوذة بشرط
عدم اندكاكها واضمحلالها تحت مرتبة شديدة من السواد يترتب عليها احكام المخالفة من العقاب وغيره كما يترتب على المرتبة الضعيفة
من السواد احكام السواد من اجتماع البصر ونحوه وان لوحظت من حيث تداخلها وانطماسها تحت المرتبة الشديدة من المخالفة
فالحكم انما هو لتلك المرتبة ولا نسبة للضعيفة المنطمسة فيها من آثار المخالفة كما هو كذلك في السواد ايضا وبذلك يظهر عدم
جواز التزام العقاب على القصد فيما اذا قارن وجود المقصود نعم لازم ذلك ان يكون العقاب على القصد اضعف من العقاب
على اصل الفعل هذا ولكنه لا يخلو عن نظر ووجهه بعد ان المخالفة انما هو عنوان الفعل المنهي عنه وترك المامور به ليست امرا
يمكن انتزاعهما من غيرهما تلك الافعال فالشدة مع الضعيفة على ما قرر في محله لا يجري في الشدة والضعف الراجع الى
ظهور اصل المعنى بعد كونه محفوظا في مقامه وبقائه كذلك فلا بد ان يكون الضعيف من نوع الشديد من تلك الحقيقة الا
مغايرا له في الحقيقة بل وفي المقولة ايضا وعلى هذا فان قلنا بان حقيقة القصد راجعة الى اعتقاد النفع فعدم امكان كون
القصد من حقيقة الفعل ومرتبة من مراتبه امر ظاهر وان قلنا بانه من مقولة الفعل فلم يظهر لنا انه بعد من مراتب وجود
شرب الخمر ونحوه من انحاء وجوده نعم لو كان المراد به تصوره مع جعل نحو من وجود الفعل الا ان الوجود الذهني نحو من انحاء وجود الشيء
وظل له الا انه لم يظهر من احد الالتزام بان تصور الشيء المحرم حرام وكيف كان فنحن وان استقصينا التامل فيما وقفنا على
وجه يوجب الحكم بخروج القصد عن قاعدة عدم ترتب العقاب على ما ليس بفعل ولا عقاب على غير ما يتعلق بالفعل ان في ذلك لبيانا نوجب انسداد باب الالزام
على الاشعري القائل بالكسب فان له ان يقول مع ان العبد مقهور في الفعل بواسطة تعلق قدرة الباري في ارادته وصدور الفعل
انه قاصد للفعل على جهة لو لم يبطل ارادة الباري كان الممكن فاعلا وهذا يكفي في العقاب الا ان يقال ان القصد بناء على
فعل ايضا مخلوق فيصح ان يكون ذلك القصد منشأ للعقاب فان لو خرج هاهنا الى هذه المقالة لتجرى مثله بعد مناصد
لو جوز من الممكن نظرا الى قولهم لا موثر في الوجود الا الله بناء على ان زعموا من معنى هذه القضية فهو ان في القصد ايضا مطرد
ان انتهاؤهم الى ذلك في القول بانه لو لا سبق ارادته تعالى فاعلا فان ذلك صحيح كما لا يخفى وبالجملة لا ينبغي الاشكال في

لظهور الأخبار والأدلة اللفظية في حرمة العزم وكلماتهم مشحونة بذلك لا لأنه ادعوا استقلال العقل باستحقاق العقاب على
القصد بمجرده بما لم يثبت عنوانا يقتضي عقليا أو شرعيا لا يحسن في العقل العقاب عليه على غيره من المقدمات نعم من قصر نظره على
ما ذكر من قبح الفعل المراجح في متابعة هواه ولم يصرف نفسه عن عدم المبالاة في تحصيل مشتهاه بعد ما يتبع الشريعة وخبث
الطينة فإن جاء في العقل أو في الشرع العقاب على مثله وإن لم يتحقق منه مخالفة فيصح منها الأخبار والأقوال لا بد من حملها على ما
ينافيه العقل كما هو الشأن في أمثاله والظاهر أن العقاب بذلك لحال الفاعل من العبد كما يظهر من رواية عبد الله بن جعفر الحميري المروية
في قرب الإسناد عن الصادق عليه السلام أنه قال لو كانت النيات من أهل الفسوق يؤخذ بها لأخذ كل من نوى الزنا بالزنا وكل من نوى السرقة بالسرقة
وكل من نوى القتل بالقتل ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه ومع ذلك فليس فيه كبير فائدة لثبوت العفو قطعا في
بل في ذلك بعض ما يطول به حمل الاستواء من العفو فلا حاجة إلى تصرف في الأخبار بحمل الدالة منها على العقاب على صورة بقاء القصد
والعجز عن الفعل لا باختياره وأخبار العفو على ما إذا ارتدع عن قصده بنفسه كما يومي إليه بعض الأخبار المتقدمة كقول الصادق عليه السلام المؤمن
هم بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا يكتب عليه شيء لا يعملها اختيارا ما إذا ارتدع عن قصده بنفسه ويحمل الأخبار المتقدمة على
ما إذا تلبس بفعل بعض المقدمات والأخبار الدالة على العفو بمجرد القصد كما تشعر به أخبار سفر المعصية والنية التي
وغاش الكرم من حيث هو القصد مع التلبس ويحمل أخبار المؤاخذة على غير المؤمنين وأخبار العفو على المؤمنين
الى غير ذلك والوجه عدم الحاجة لم يظهر من أخبار المؤاخذة سوى استحقاق العقاب دون فعليته عدا رواية الخلود المخصوص
بالكفار ولا ينافي ذلك ثبوت العفو تفضلا من الله الكريم على هذه الأمة المرحومة ثم إنه بما ذكرنا ظهر عدم الوجه في أن النزاع في
أن القصد هل هو كبيرة أو صغيرة إذ بعد عدم كونه معصية لا وجه لذلك على تقدير تعيين ذلك موقوف على تعيين معنى
الكبيرة وهو خارج عما نحن بصدده لكن ذلك كله بالنسبة إلى المعاصي التي لها خارج غير الاعتقاد وأما القصد إلى الأمور المتعلقة بنفس
الاعتقاد كالقصد إلى الكفر فهو عين الكفر بناء على ما قررنا من أن مرجع القصد إلى الاعتقاد بالنفع وهو ظاهر بعد
الإحاطة بما ذكرنا أن بعضهم قد استشهد على كون العزم عصيانا بنفسه بتفسيرهم الإصرار على الصغائر الغير المكفرة بالعزم عليها أو هو
عليها والحكمي وهو العزم على فعلها عند التمكن منها وبعد قصد الإفطار من المفطرات في رمضان وضعفه أن ذلك نحو
كونه معصية رافعا بالفعل وكبيرة من الكبائر بناء على أن الإصرار بالصغيرة كبيرة وأما الإفطار فهو مما لا يرتبط بالمقام إلا
في كونها من المفطرات رفعا حقيقة الصوم بواسطة القصد إلى الإفطار فإن الصوم عبارة عن الإمساك مع قصد مخصوص قربة إلى
الله تعالى وذلك لا يتحقق مع قصد الإفطار وأين ذلك من كون القصد عصيانا كما لا يخفى وقد يستدل على حرمة العزم بأن التوبة
عقلا أو شرعا هي عبارة عن الندم على الفعل والعزم على عدم العود فيكون هذا العزم واجبا فيكون تركه حراما فإذا كان ترك العزم
على العود حراما فالتلبس بالعزم على العود وفيه أن تحصيل العزم على عدم العود وتخليصها عن الموانع والعوارض الشهوانية
التي عن ترتيب مقتضى الاعتقاد بالنفع واجب لكنه لا يستلزم عقابا لأنه من الواجبات العقلية الإرشادية التي ليس عليه
لزوم دفع الضرر وقد قرر في بعض المباحث المتقدمة أن الأوامر الشرعية الإرشادية وبذل النصح عقلية كانت أو شرعية لا يترتب على ما
يستتبع عقابا على المخالفة في الجهة طلبها عليه أنه لو لم يكن من الواجبات الإرشادية لم يستحق العقاب إلا على ترك الواجب الذي لا
يستلزم تركها عقابا في نفسه كما مر ثم إن محل الكلام إنما هو في العزم والتصميم وأما الخطرات العقلية التي لا ينفك عنها الإنسان في
الأغلب فقد وقع التصريح في حديث بكونها معصية لكونها تكليفا بما لا يطاق عصمنا الله وإخواننا من السيئات. **هداية**
إذا قارن القصد بفعل بعض مقدمات الحرام فإن لم يحمل عنوانا آخر غير عنوان المقدمية لم يعقل العقاب وإن احتمل
وجوه ولو بملاحظة استكشافه من الأخبار فلا بأس بمثل الأخبار الدالة على تحريم القصد المقارن لفعل بعض المقدمات
مثل الأخبار الدالة على حرمة الغرس للخمر والمشي للسعاية وما دل على حرمة المعاونة على الإثم كقوله من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة
كتب الله على جبهته في النار فيما لو قلنا بشموله عنوان الإعانة لإيجاد مقدمات فعل الغير كما لعله يظهر من ... لا ... كما
الغطاء ويحتمل أن يكون انتهاؤه بواسطة التقوى وبملاحظتها ولكن الإنصاف أن الأخبار الظاهرة في أن عنوان الأمر
خارجا عن عنوان المقدمية فقد عرفت أنها لا يعقل استتباعها الذم إلا العقاب وأما الاستناد إلى بناء العقلاء فقد ظهر ما فيه مما
تقدم من أن بناء العقلاء إنما هو بواسطة خبث الباطن وفساد السريرة نعم فيما استند إلى العقل والشرع
بكون عنوانا آخر كما لا يبعد دعواه في مثل رواية الإعانة على القتل بشطر كلمة فإنه بعد في العقل ظاهر على المقبول لا بأس بالعقاب

ولا منافاة بين ثبوت المبغوضية الغيرية لاضمحلالها تحت المبغوضية الذاتية كما نقرره فيما تقدم وسنقرر فيه في بعض المباحث الآتية والله الهادي **فصل** قد يتجرى بما يراه معصية ولم يكن كما يراه في الواقع وهو المراد بالتجري فهل فعله المتجرى به حرام او لا يعد وفيها اقوال ثالثها التفصيل بين الجهة الواقعية والجهة الظاهرية والتوقف فيه بل قول الظاهر كلماتهم في بعض المقامات لا على الاول كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلاة عصى وان انكشف بقاء الوقت واستوجه العلامة في كرة عدم العصيان لو انكشف الخلاف فقال لو ظن ضيق الوقت عصى لو اخر ان استمر الظن وان انكشف خلافه توجه عدم العصيان وتبعه في ذلك بعض اجلة شراح الاواخر في مقام بحيث استقرب العدم وقال بعض الاجلة بالتحريم عند عدم مصادفته الجهة الواقعية للجهة الظاهرية وبعدمه عند عدمها كما ستعرف تفصيله وتوقف جماعة منهم شيخنا البهائي في ذلك واستدل للاول باستقرار العقلاء على الذم والحكم بالاستحقاق وبانا لو فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما مائع معين خمرا وقطع الآخر بكون مائع آخر خمرا فشرب كل منهما ما اعتقده خمرا فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الآخر فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحق كل واحد منهما او يستحق المصادف دون غيره او العكس والرابع بديهي البطلان كالثاني والثالث يستلزم اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول وهو المطلوب اما الجواب عن الاول فبانه ان اريد الذم على نفس الفعل المنتزع عنه عنوان التجري فالضرورة تقضي بعدم جواز الذم عليه فيما لو كان شرب الماء واقعا انما لا يقبح بحسب الواقع كما هو المفروض اللهم الا ان يكون مورد التجري من الافعال القبيحة كما لو اعتقد شرب النبيذ شرب الخمر مثلا واما ثانيا فلانه واقع على غير جهة الاختيار او غير مقصود للفاعل المعتقد كونه شرب خمر فلا يقع على وجه الاختيار فلا وجه للذم عليه مطلقا من غير فرق بين كون المورد مباحا واقعا او حراما وان اريد الذم على عنوان التجري والاقدام بما يعتقده معصية ففيه ان التجري له موردان احدهما مورد العصيان الواقعي المفروض انتفاؤه في المقام وثانيهما مورد تخيل العصيان الواقعي كما هو المفروض في المقام ومن المعلوم انه بهذا الوجه غير واقع على جهة الاختيار اذ المتجري يعتقد انه العصيان لا انه تخيل العصيان فهو غير مقصود له فلا يجوز الذم عليه مطلقا وان اريد الذم على الفاعل من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود ملكة نفسانية رذيلة وحالة طبيعية خبيثة فان اريد بالذم العقاب فهو موقوف على ان عقاب هذا العبد الذي لم يفعل مجانب للعدل والا وان اريد به توبيخه وتعييره باظهار ما فيه من الشقاوة والرذالة فهو لا يبعد تسليمه لكنه لا يجدي في كون الفعل محرما شرعا لان استحقاق الذم على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ولا يتمشى الذم على الوجه المذكور ان من المعلوم ان الحكم العقلي باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل واما الجواب عن الثاني فهو على ما افاده الاستاد في الرسالة انه يلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا دون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم كما يشهد به الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحدهما وقلة العامل بالاخرى فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول او عقابه اعظم وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا والاخبار في امثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر انتهى ما افاده قيل ما ذكره في سند المنع غير وجيه فان مدخلية بعض الامور الغير الاختيارية في العقاب والثواب مما لا بد منها والا لم يعقل الاستشهاد بالاخبار المذكورة فان كثرة العامل وقلته على ما فرضه مما لها مدخل في العقاب والثواب مع انها من الامور الغير الاختيارية بالنسبة الى من سن السنة الحسنة والسيئة وان كان لنا كلام في كون العقاب والثواب في مورد الاخبار من هذا القبيل كما ستعرف وتوضيح المقام ان الثواب والعقاب من لوازم الاطاعة والعصيان وتحققهما يتوقف على امور بعضها اختيارية وبعضها غير اختيارية على وجه لو فرض انتفاؤها او انتفاء احد منها لم يتحقق شيء منهما فالاول هو الحركة الصادرة من المكلف التي هي من مقولة الافعال فانه لا بد ان تكون اختيارية مسبوقة بالقصد على النحو الذي هو المراد بالفعل الاختياري فلو لم يكن كذلك لم يتحقق عصيان ولا اطاعة والثاني امور كثيرة منها تعلق الامر مثلا الى الفعل المامور به ومنها تعلق الحركة الاختيارية بما تعلق به الفعل في عنوان الامر فان تعلق الشرب بما هو خمر واقعا يعني ان يكون متعلق الشرب هو الخمر واقعا من الامور الاختيارية الا انه لا بد منه في تحقق الاطاعة والعصيان والعقل المسلم من اعتبار الاختيار في التكليف هو كون الحركة اختيارية بل لا وجه لاعتبار الازيد من ذلك كما هو ظ ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الاستدلال الثاني فانا نختار الثالث وقولك ان ذلك يوجب اناطة العقاب بما هو خارج عن الاختيار

قلنا ان اريد به ان اناطة العقاب بما هو خارج عن الاختيار على وجه الاستقلال بان يكون جميع ما يعتبر فيه من الامر الغير الاختياري
فهو مسلم لكنه غير لازم في الحكم بالعقاب بل يكفي فيه انضياف قطعه الواقع لان الحركة المتعلقة بما هو متعلق الامر واقعا اختيارية فلا استقلال
وان اريد به استقلاله في الحكم بعدم العقاب فيمكن ان يضاف الى الواقع فهو غير مسلم بل ذلك نفع موضوع العصيان والعقاب
موقوف عليه ولو اريد ان مدخلية ما هو خارج عن الاختيار في الاستحقاق منتج فهو مسلم ضرورة توقف الاطاعة والعصيان
للاستحقاق على امور غير اختيارية منها كون متعلق الحركة الاختيارية التعلق به الفعل في عنوان الامر والنهي بحسب الواقع
واما دعوى الاجماع من جماعة على العصيان فلا سبيل اليها في المسائل العقلية واحتمال انكشاف جهة تعبدية من الاجماع
مدفوع بان المسألة من فروع الاطاعة والعصيان التي لا تعقل فيها التعبد نعم لو فرض ورود امر ونهي شرعي فيها
لا بد من حملها على الارشاد مضافا الى مخالفة جماعة من الفحول في ذلك كما عرفت من العلامة من حيث حكم بعدم العصيان فيما لو انكشف
خطأ ظنه وقال الشهيد في قواعده لو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر ونقل حكاية
التوقف عن شيخنا البهائي وما ترى ظهر كلام القول بعدم العصيان الذي يكفي فيه عدم الدليل عليه واما التفصيل فيظهر من بعض
الاجلة التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط
بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية
فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اشتبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل فحسب انه
ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعله
واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتله الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه
وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو
نصب له طريقا غير القطعي الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجدي
ان لم يصادف الواقع ولذا يلزمه العمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون
فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف
باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ولك ان تراعي في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري انتهى كلامه رفع مقامه
لانه لو سلم قبح الفعل في التجري فلا شك في كونه ذاتيا لا يختلف بالوجوه والاعتبارات فان منشأ الحكم المذكور على ما نراه غير قابل للاختلاف
وكل على ما نراه غير ما الفعل في صورة التجري فانه يرى ان ذلك الظلم في حق من يستحق الطاعة ولا شك في ان موضوع الظلم مما يمتنع عروض
جهة محسنة له وثانيا لو سلم امكان عروض جهة محسنة فلا اشكال في لزوم كون تلك الجهة من عناوين الافعال الاختيارية حتى يعقل
اتصافها بالحسن فيصير بذلك محسنة للجهة المقبحة ولا ريب في ان ما زعمه معارضا للجهة المقبحة من الافعال الغير المقصودة للفاعل
وهو غير مقصود الوقوع منه فلا يكون اختياريا فلا وجه للمعارضة من غير فرق في ذلك بين ان يكون عنوان التجري مقتضيا للقبح
كالكذب مثلا او لم يكن كذلك بل يكون من الافعال التي لا بد في حسنها او قبحها لا بعد ملاحظة الوجوه والجهات والعنوانات وان
كان محل الكلام لا بد وان يكون من الاول كما هو ظاهر وبالجملة ان الفعل الذي صار موردا لانتزاع التجري هو ترك قتل المؤمن
في المثال المفروض في كلامه كفعل العبث من الافعال الاختيارية المقصودة فانه يتصف بالحسن والقبح وبدون ذلك لا يعقل تصرفه
في العنوان الذي فرضه عدم اتصافه بحسن ولا قبح واتصافه بقبح يمكن ان يعارض بوجود جهة محسنة بها يحسن فعله ويرتفع قبح عصيانه
لذا اعترف في كلامه بمقابلته انه معذور لو فعله فان قلت قد تقرر في الجواب عن الدليل العقلي انه لا امتناع في تأثير الامور
الغير الاختيارية في العقاب وعدمه على هذا فلا مانع من ارتفاع القبح من عنوان التجري بواسطة تعقل قبح التجري في ضمنه ان لم يكن
على وجه الاختيار قلت الفرق ظاهر بين المقامين من حيث ان مدخلية الامر الخارج عن الاختيار في حسن الفعل وقبحه مما لا امتناع فيها
اذ عنوان الحسن هو شرب الخمر الواقعي الذي لا يعقل وجود هذا العنوان ولو على وجه الاختيار الا بتعلق الشرب بالواقعي لا
بما هو خمر واقعي فالامر الخارج عن الاختيار هناك محقق للموضوع هو حسن لا انه محسن له لا حسن فيه بخلاف ما نحن بصدده فان
المفروض في كلام المفصل كون التجري من العناوين الاختيارية التي لا حسن فيها ولا قبح ويقتضي القبح ويريد تحسين تلك العنوانات
بان تحسن فعله ودفع قبح عصيانه بواسطة الوجوه التي لا يحسن وذلك مما الحكم بفساده ضرورة العقل كما لا يخفى على المنصف المتأمل
ثم ان اللازم للقول بقبح التجري من حيث انه فعل هو تعدد العقاب فيما اذا صادف المعصية الواقعية اللهم الا ان يقال بتداخل

اختفاء ثم يبحث ظل المعصية على وجه لا ينسب اليه حكم من احكامها لوجود ما هو اقوى منه كما لو كان الانقياد في جنب طول نوال الطاعة
الواقعية وقد عرفت بما ذكرنا فيه وقد يستند في المقام الى الاخبار المتقدمة الدالة على حرمة الفصد المحرم او مع فعل بعض المقدمات ولعله
ليس في محله اذ الكلام في تحريم الفعل الذي يعتقده معصية الفصد عنده فما لا مدخل له فيه لو قلنا بكونه محرما ايضا مع ذلك فلو فرض
الكلام فيما لا تزيد عليه عندنا اللهم الا ان يجعل الفصد بعض من مراتب التجري فان له مراتب حدها مجرد الفصد الى المعصية الثاني
الفصد مع الاشتغال ببعض المقدمات الثالث الفصد مع التلبس بما يراه معصية الرابع التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء
كونها معصية نظير الاحتياط في احراز الواجب الخامس التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام السادس التلبس به رجاء ان لا يكون
معصية ويعتبر في صدق التجري في صورة الاحتمال ان يكون هناك دليل شرعي وعقلي على عدم جواز ارتكاب تلك المحتملات لو لم يكن
هناك ندبا على عدم الجواز فيجوز ارتكاب المحتملات فما لا كلام فيه عند القائلين باصالة البراءة كما لا يخفى على المتدبر مسئلة
اذا اعان المكلف على ايجاد فعل محرم واتيانه فظاهر الاصحاب الحكم بتحريمه كما يظهر من موارد استدلالاتهم في الفروع بل ادعي
الاجماع على ذلك جماعة واستدل عليه بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فان النهي ظاهر في التحريم واستفاضت على التحريم
ايضا الاخبار فعن النبي صلى الله عليه وآله من اعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيمة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله وعن الصادق عليه السلام
من مشى الى ظالم ليعينه وهو يعلم انه ظالم فقد خرج عن الاسلام وقال عليه السلام اذا كان يوم القيمة ينادي مناد اين الظلمة اين اعوان الظلمة
اين اشباه الظلمة فيجمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم وعن النبي صلى الله عليه وآله من علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعلها الله حية
طولها سبعون الف ذراع فيسلطها الله عليه في نار جهنم خالدا مخلدا وقد يدعى استقلال العقل في الحكم بقبح الاعانة على الاثم
وفيه ان موارد الاعانة على وجهين احدهما ما يكون محرما نفسيا ان كان مقدمة لحصول فعل الغير مثل الامر بقتل احد بعد عنده تعقلا
ظلما في حق المقتول والمظلوم والثاني ما لا يعد العقل من الظلم ولا من عنوان آخر محرم نفسيا كغرس الكرم المتخذ منه الخمر مثلا فدعوى
استقلال العقل بما يلزم في القسم الاول دون الثاني اذ غاية الامر ان يكون الغير تابعا بقصده من مقدمات فعل الغير ولا كلام في
نحو الحرمة التبعية الغيرية الناشئة من الحرام لنفسه بها وانما الحرمة النفسية كما هو الظاهر من القائلين بها فلا يظهر وجهها عند العقل
اذ لا فرق في نظر العقل بين ايجاد المكلف مقدمة من مقدمات فعل نفسه المحرم او غيره نعم لو احتمل وجود عنوان نفسي في تلك الموارد
ولو بملاحظة الاخبار المصرحة بالتحريم والنقل المخصوص بالمحرمات النفسية لم يكن ما ذكر لكنه بعيد جدا ثم انه وقع الاشكال من جهات
في صدق موضوع الاعانة على بعض الموارد من حيث عند القصد الى الفعل المعان عليه واعتبار ترتبه عليه والعلم بالترتب
وينقح البحث في مواضع الاول في اعتبار القصد فيه وعدمه فظاهر الاكثر على ما نسب اليهم الاستاد في الفقه هو عدم اعتبار القصد
في صدقه ولعله يستفاد من موارد استدلالهم كاستثناء الفاضل في تحريم المعاونة في الحكم بتحريم بيع السلاح من اعداء الدين على
الاطلاق من دون تقييد بصورة القصد الى تقويتهم استدلال المحقق الثاني بذلك على حرمة بيع العصير العنبي ممن يستحله الى غير ذلك
مما يقف عليه الخبير ويظهر من بعضهم اعتبار القصد فيه قال المحقق الثاني في رد من تمسك بالاية في الحكم بحرمة بيع العنب ممن يعمله
خمرا في محكي حاشية الارشاد والجواب عن الاية المنع من كون محل النزاع معاونة وانما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك وتبعه في ذلك
جماعة من المتأخرين وهو الاقرب والوجه في ذلك هو مساعدة العرف على اعتبار القصد في صدق الاعانة على وجه يصح سلب
المورد الذي علم فيه عدمه لو سلمنا صدق الاعانة ولو عند عدم القصد فلا اشكال في اختصاص الحرام منها بما كان القصد الى
الحرام محققا وتوضيحه انه قد تقدم في المباحث السابقة من ان الفعل لو وقع على جهات مختلفة لا يقع حسنا من جهة خاصة
الا بعد القصد الى تلك الجهة وهو من الامور الجلية ولا ريب في ان الفعل اذا كان محرما بعنوان الخاص لا يقع على صفة الحرمة
الا اذا وقع بذلك العنوان المحرم على وجه الاختيار اذ الفعل الاضطراري ولو من جهة خاصة لا يتصف بالحرمة من تلك
الجهة الاضطرارية فعنوان الاعانة على الاثم اذا اريد الحكم عليه لكونه واقعا على صفة الحرمة لا بد ان يكون بذلك العنوان مقصودا
والا لم يكن بذلك العنوان اختياريا فلم يتصف بوقوعه على صفة الحرمة والقصد الى عنوان الاعانة لا ينفك عن القصد الى المعان
عليه فاذا لم يكن قاصدا للمعان عليه لم يكن قاصدا للاعانة نظير ما تقدم من اعتبار القصد الى الواجب في وقوع المقدمة على
صفة الوجوب كما عرفت ويظهر من المحقق الاردبيلي اعتبار احد الامرين في الاعانة اما القصد كما في التجارة التي يترتب عليها
اخذ العشور للعشار فانه لو لم يكن قاصدا الى المنافع بتحصيل الغير لم يصدق عليه الاعانة واما الصدق العرفي وان لم يكن
قاصدا كما في اعطاء العصا للظالم مع طلبه منه لضرب مظلوم وفي طلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه اياها او غير ذلك

حمل الروايات الدالة على جواز بيع العنب ممن يعمله خمراً فإنها محمولة على صورة عدم تحقق القصد مع حصول العلم في ابتداء كما عليه الأكثر
أقول فيما أفاده نظر لأن الإعانة ليس مشتركاً لفظياً بين مواردها وأقسامها كما هو ظاهر وح فإما أن يكون القصد معتبراً في حقيقته
أو لا يكون فعلى الأول لا وجه للحكم بصدق الإعانة في مورد ثبت فيه وجود القصد فكيف إذا علم عدم القصد على أن التالي لا وجه له
مثل ما لصدق المفهوم ولو في بعض الموارد للتهم لا أن يقال أن القصد ليس داخلاً في حقيقة الإعانة إلا أن عند وجوده يعلم حصول الإعانة
فيكون لفقد المتيقن من موارده ومصاديقه مورد القصد لا أنه معتبر فيه القصد قبل ذلك ثم فيما إذا لم يسبق بعد القصد
عدم الإعانة كما عرفت من استشهاد النحاة إلى عدم القصد في عدم صدق الإعانة عليها فإن قلت قد يكون من المفاهيم العرفية
نقطع بكونها على هذا الوجه كما في القتل العمدي فإنه مضاف مع القصد البتة ولو لم يكن الفعل الذي يقع في ضمنه القتل مما
يترتب عليه القتل في العرف لعادة بإدخال إبرة في عضو من أعضائه على وجه لو لم يكن قاصداً لا يقال إنه عمد إلى القتل فمثله
الصدق في المفاهيم للقصد هو صادق بصادقتها فيما إذا أدخل السيف والسكين في جوف إنسان مثلاً في وجود القصد القتل بل
ولو قطع بعدم حصول القصد البتة قلت بعد ما عرفت أنه غير معقول في صورة انحصار المعنى نقول إن التوجيه لذلك هو استكشاف القصد
إجمالاً هو موصل إلى القتل بحسب العادة وإن كان قصده بعنوان آخر يكون مقصوده من إدخال السيف في جوفه اختبار سيفه
لكنه لا ينفك عن القصد إلى قتله ولو تبعاً إذ ادعى صدقه بدون القصد مع العلم بعدمه في الصورة المفروضة ظاهراً لفساد كيف
العمد معناه القصد إلى القتل كما هو ظاهر نعم لو جهل الفاعل كونه موصلاً إلى القتل لم يصدق معه القتل العمدي لعدم القصد
استقلالاً أو تبعاً في الجملة لو فرض فيما ذكره المحقق الأردبيلي من المثال وجود داع آخر غير الضرب على وجه حمل كونه داعياً إلى
إعطاء العلم لا نسلم فيه صدق الإعانة وهو ظاهر على التأمل الثاني الظاهر عدم اعتبار ترتب الفعل المعان عليه في صدق الإعانة
ويدل على ذلك أن العرف بعد إحراز القصد إلى حصول ذلك الفعل لا يتوقفون في الحكم بكونه إعانة ولا يتوقفون في ذلك حصول المعان
عليه لازم اعتبار الترتب هو التوقف في جواز الحكم عليه بكونه إعانة إلا مع العلم بترتبه فيما إذا قلنا إن الترتب كاشف عن كونه إعانة كما يظهر ذلك
من بعض الأفاضل في عوائده حيث مثل بما إذا فعل شخص فعلاً بقصد تحقق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقق منه لم يحرم من جهة
القصد إلى حصول المعان عليه بناء على أن الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه حرام إذا تحقق الفعل كان حراماً من جهتين
القصد إلى الحرام من جهة الإعانة وصرح في بعض عوائده بأنه لو ساعد بقصد فعل محرم كالقتل وحصل مانع يكون إتماماً ولو فعل
يكون له العقاب والإثم لأجلهما وفيه نظر يظهر وجهه مما قررنا من حيث صدق الإعانة ولو مع عدم العلم بالترتب كما في صورة احتمال وجود
المعان عليه ولا يتوقف الحكم على العلم بالترتب بحق وإن لم يترتب الواقع في صدق الإعانة بل لو فرض ثبوت حرمة بعنوان الإعانة كان
إيجاد الفعل الذي يحصل التوقف الحرام عليه وترتبه عليه بقصد التوصل إلى الحرام أولى بأن يكون حراماً كما لا يخفى مضافاً إلى أن القول
بثبوت الحرمة لنفس الاشتغال بمقدمات الحرام مما لم نقف له على وجه كما عرفت ثم إن الالتزام بتعدد العقاب مما لا وجه له قطعاً لعدم خصوصية
السفر لا يخلو عن شيء بل المدفوع لشربه في أنكر وجوه القول به أقوال لعلماء وإن كان نكارة في غير محله لما يظهر من أصحاب المقدس أسند ذلك
نسبه إلى أكثر العامة والمتكلمين والمحدثين ومنهم الغفاري وقد تقدم الكلام فيما لا مزيد عليه الثالث أن قصد الفاعل بفعله حصول
الغير لمقصده مشتركة بين المعصية وغيرها مع العلم بصرف الغير إياها في المعصية فهل يعد ذلك إعانة على تلك المعصية ولا كما
إذا أراد البائع تملك المشتري للعنب بواسطة حصول ثمنه في ملكه مع العلم بأنه يعمله خمراً وقد يجعل ذلك مثل ما مثل به المحقق الأردبيلي من إعطاء
العصا بيد الظالم وإعطاء القلم بيده وهو قريب من وجه لاحتمال أن يكون وجود العصا بيده مطلوباً بنفسه للمعطي إلا أنه يعلم في
الغاية فيستكشف من تعدد الدواعي أن الداعي إلى الفعل المذكور هو قصد الضرب والظلم فيحكمون بكونه إعانة كما تقدم
وكيف كان فالظاهر بناء على ما تقدم اعتبار القصد إلى الحرام في صدق الإعانة أنه لا يكون مع إعانة على المعصية نعم لو فرض أن إيجاد
شرط الحرام بقصد التوصل إلى الحرام حرام كما تقدم عن بعض الأفاضل في عوائده صح الحكم بأن البيع إعانة على الحرام وهو تمليك
المشتري للعنب بقصد التخمير ولو اشترى لا بقصده وإن علم البائع أنه سيجعله خمراً بإرادة جديدة لم يكن إعانة على التخمير ولا على
الحرام أما الأول فلعدم القصد البتة أما الثاني فلأن الشراء المحرم هو ما قصد به التوصل إلى الحرام والمفروض خلافه إلا أن يقال إن
المنع من الحرمة النفسية في مقدمات الحرام الحرمة الغيرية لا يستلزم عدم الاعتبار فلا يكون تاماً وعدمه ناشئ بكون الإعانة عليه
على الإثم والعدوان ثم لو قصد الإعانة على تلك المقدمة من حيث إيصالها إلى ذيها كان إعانة على الإثم من حيث أن القصد إلى المقدمة
حتى لو جعل المذكور بإرادة القصد إلى الحرام لقصده فيكون إعانة على الإثم والعدوان من هذه الجهة ولو قلنا بأن الإتيان بشرط

الحرام حرام من حيث كونه تجريا خلافا في عنوان التجري بعد قصد التوصل به الى الحرام فانما الشراء يكون محرما واما لكونه تجريا واما
البيع مع عدم القصد الى حصول التملك الموقوف عليه الحرام لا يكون حراما الا من حيث الاعانة على المحرم الواقعي لعدم القصد اليه
لا من حيث الاعانة على حصول التجري المحرم لان التجري ليس نفس الشراء بل الشراء المتلبس بالقصد والبيع انما هو اعانة على نفس الشراء لا
على المتلبس بالقصد لان ذلك لا ينفك عن قصد المحرم الواقعي كما لا يخفى والمفروض خلافه فان قلت ان المحرم من جهة التجري حيث
كان امرا مركبا من الشراء والقصد كان البيع اعانة على الشراء وهو جزء من المركب المحرم قلت نسلم ذلك اذا اوجد البيع قصدا الى حصول
التجري وهو لا ينفك عن القصد الى المحرم الواقعي واما بدون القصد اليه فلا ثم ان ذلك ثم انه يظهر من المحقق الاردبيلي الاستناد
الى قاعدة وجوب دفع المنكر في الموارد التي منع من صدق الاعانة ويشهد له ما ورد من ان بني امية لولا وجدوا من يجبي لهم الصدقات
ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا دل على ان من نال منا في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية فيلزم ان ذلك في الخبر بواسطة ان تقرير
الى الطاغوت من اعظم المعاصي المنافية للمروة وان يكفروا به الا ان الانصاف انه خلاف الظاهر فان المناط حرمة فعلهما من حيث ترتب المفاسد
عليها وهو سقوط حقوقهم ولانهم يجبرهم نفس الوجود الى مخالفتهم ايضا الا انه مع ذلك لا يمكن التعويل الى تلك القاعدة في جميع
موارد المسئلة اذ لا يبعد دعوى القطع على عدم وجوب تعجيز من يعلم انه سيهم بالمعصية ثم ان الثابت بالعقل القاضي بوجوب ردع من هم
واشرف على الوقوع فيها حدوثا او بقاء مضافا الى اختصاص ذلك بصورة العلم بعد حصول المعصية فلو لم يعلم البايع بان منعه منه ينفع في دفع
المنكر او علم انه لا ينفع لا دليل على وجوب الردع فان قلت ان البيع حرام على كل احد فلا وجه للاعتذار بانه لو تركه لم يعلم انتفاء
دفع منكر قلت حرمة البيع انما هو بواسطة عدم وقوع المنكر في الخارج وهو امر واحد يجب على عامة المكلفين دفعه على وجه الاجماع
اهملا لا امتثال عليه الا بالاجماع فاذا علم واحد بعدم الاجماع او شك فيه علم بعدم الامتثال او شك على الوجهين لا دليل على المنع
عن الاول فقط واما على الثاني فالتعويل على اصالة عدم الاجماع الحاجة في المقام غير موقوف على فحص على نقل بتقبيل اسناد الاصول
المعمول في تشخيص الموضوعات لكنه لا يخرج عنه مع انه لو كان ذلك مطلوبا من كل احد على وجه الاستقلال كان يكون المطلوب موضعا
لم يحسن الاعتذار واما الروايات المذكورة فبعد ما عرفت من امكان دعوى القطع على عدم وجوب الردع في جميع مراتبه لابد ان يحمل على حرمة
اعانتهم بالامور المذكورة فيها فقد قرر في محله حرمة اعانة الظلمة حتى في المباحات فضلا عن جباية الصدقات واعطائها اليهم
وحضور الجماعات فقد تلخص المرام من البداية الى النهاية انه لا اشكال في حرمة الاعانة على وجه الاجمال كما لا اشكال في صدقها عند القصد
الى المعان عليه من غير فرق في ذلك بين ايجاد العلة التامة للمعان لو فرض والسبب والشرط وغيره من وجوه ما يتوقف عليه الشيء وعدمه
فيها صدقه عند عدم القصد اليه من غير فرق بين الاقسام ايضا الا ان فرض عدم القصد بايجاد السبب لعلة بعيدة لذا يستكشف من ايجاد
القصد فيحكم بكونه اعانة من غير توقف على الترتب والعلم بالترتب والعلم بالمدخلية بل يكفي احتمال الترتب والمدخلية ومن غير فرق
ايضا في ذلك بين الاعانة على فعل المقدمات وغيرها انما المرجع الى القصد بفعل المحرم الواقعي المحرم ومع عدم البيان الفرق لعوارض
واما القصد الى ايجاد مقدمة فعل الغير مع قصد الغير التوصل الى الحرام فان كان ذلك الفعل علة تامة لترتب الحرام في الخارج فيجب

فلا دليل على حرمته كما عرفت تمت المسئلة بعون الله تعالى ختم الله لنا ولاخواننا
المؤمنين بالخير والسعادة بحق محمد واله الطيبين
الطاهرين الغر الميامين وصلى
الله عليهم وسلم تسليما
كثيرا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد واله الطيبين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد
القول في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا وتوضيح المقال في طي هدايات **هداية** لا اشكال في ان هذه المسئلة
مما لا يتوقف تحريرها على ان يكون الامر مدلولا لفظيا لان لفظه مجرد السؤال على تقدير غيره فهل هي معنونة في المسئلة المنعقدة
في مباحث الاحكام كما صنعه جماعة ومن الادلة العقلية وان كان الامر لفظيا ايضا فهو بمنزلة الكلام فيما هو بمنزلة المعنى العنوان للمباحث العقلية
وقد يستشكل في افراد المقام بالبحث مع ان القول بالاقتضاء وعدمه من فروع القول بوجوب المقدمة وعدمه وقد يجاب بان النسبة بينهما
عموم من وجه لاجتماع القول بوجوب المقدمة مع القول بعدم الاقتضاء لانكار المقدمية مطلقا كما عليه السلطان او على التقديم كما

سيظهر كما عليه المحقق الخوانساري وبالجملة والقول بالمقدمية انكار وجوب المقدمة ووجوبها مطلقا وعلى احد التفاصيل والقول بالاقتضاء والقول بعدمه وجوب مقدمة الواجب نظرا الى دعوى العينية والتلازم الا ان التعويل على هذه التلازم يوجب القول بوجوب المقدمة ايضا كما لا يخفى وفساد المبنى لا يدل لا لزم على فساد الابتناء فلا وجه لما افاد وزده بعضهم من ضعف القول المذكور وورود ما اورده بما افاده المحقق الخوانساري من انه لا يبعد كونه خرقا للمركب للاجماع فان مدرك القول المزبور ان الامر بالازالة مثلا يرجع الى النهي عن الضد العام وهو الترك ومرجع النهي المزبور الى النهي عن الضد الخاص لعدم صحة تعلق التكليف بالترك وهو خرق للاجماع لا نحصار القول في مسئلة النهي في ان مرجع النهي الى طلب الترك او الى طلب الكف واما ان مرجع النهي الى طلب فعل الضد الخاص فهو قول حادث وانت خبير بان النابية في غير محله بعد فرض حصر الا جماع المحقق وقد يفرق بان الكلام في تلك المسئلة في المقدمات الوجودية والمقام في المقدمات العدمية وهو كما ترى مما لا شاهد له بعد عموم العنوان والادلة وقد يفرق ايضا بان الكلام هنا في الكبرى ومحل النزاع في المقام ان الترك مقدمة ام لا فيرجع الى اثبات الصغرى وهو ايضا مما ظاهر الادلة والاوفق ان يقال ان المراد بالضد ان كان الضد العام فالفرق ظاهر وان كان الضد الخاص فالنسبة بين المسئلتين عموم مطلق لان المقام مبتنيا على المشهور من القول بوجوب المقدمة فرع من فروع المسئلة المتقدمة واما على القول بعدم وجوب المقدمة فالفرق ظاهر وهو وان التوفيق والهداية مثلا في تحقيق الكلام في مقدمية ترك احد الضدين لوجود الاخر فان هذا هو الثاني من المقام فنقول قد اختلف انظار الاعلام في ذلك فذهب الاكثر الى توقف الوجود على العدم ومنهم المتوقف على الوجود واختار جماعة منهم السيد المحقق السلطان وشيخنا البهائي والكاظمي عدم التوقف من الطرفين ويظهر من المحقق الخوانساري توقف وجود الضد المعدوم على رفع الضد الموجود وعدم توقف وجود الضد على عدم الاخر اذا كان معدوما فهو تفصيل بين وجود الضد عدمه والتزم بالتوقف في صورة الوجود وبعدمه في صورة العدم ولازم الحاجبي والعضدي الالتزام بالتوقف من الطرفين حيث استندا في دفع شبهة الكعبي الى منع وجوب المقدمة بل جعل ذلك دليلا على عدم وجوب المقدمة وهذا صريح في التزام التوقف اذ لو لم يكن مقدمة كيف يجعل ذلك دليلا على عدم وجوبها لامكان الاجابة بمنع المقدمية في طرف فعل الترك واجابا عن الدليل الاول ايضا بمنع وجوب المقدمة وهذا ايضا مبني على تسليم المقدمية اذ لو التزم المراد بتوقف الترك على الا فعال الوجودية لزم الدور وعلى وجه مدفوع له كما ستعرف عن الكعبي احتج الاكثرون لاثبات التوقف في طرف الترك بوجهين احدهما قضاء صريح الوجدان بذلك فانا نجد بعد المراجعة الى الانصاف من انفسنا منافاة بين كل من الضدين ووجود الاخر كما هو قضية الوجدان في الحكم بالتوقف في جميع الامور التي يتوقف عليها شيء الثاني ان الضدين متمانعان عن الاخر وعدم المانع من الامور التي يتوقف عليها المعلول فعدم الضد يتوقف عليه وجود الاخر اما الصغرى فهو ان التمانع بين الضدين ضروري فهو بعد تصور معنى التضاد فان عدم اجتماعهما في الوجود يأخذ في حقيقة التضاد فلا يجوز اتصاف المحل باحدهما الا بعد خلوه والفراغ عن الاخر والا لم يكونا ضدين فان قلت ان مجرد عدم امكان اجتماعهما في محل واحد كما هو قضية التضاد لا يجدي في الحكم بالتمانع وهو ان يكون عدم احدهما شرطا لوجود الاخر ووجوده مؤثرا في عدم الاخر لجواز استناد عدم الى عدم علته ووجود الاخر الى وجود علته غاية الامر ان يكون علة عدم احدهما تمانع لعلة وجود الاخر فيمتنع حصولهما في محل واحد لعدم وجود علتيهما معا انتفاء التمانع بالمعنى المتنازع فيه قلت ان مجرد المعاندة مع امكان استناد العلة المعدمة الى الوجود فهو فاسد لاستلزامه امكان وجود الضدين المستلزم لارتفاع التضاد وان رفع التلازم بين وجود علة احدهما وانتفاء علة الاخرى فننقل الكلام الى عدم امكان اجتماع العلتين فان كان التمانع ثبت المدعى فيهما وفي معلوليهما نظرا الى سراية التمانع من العلتين اليهما الا في امكان اجتماعهما يترتب عليه امكان وجود الضدين واما الكبرى فظاهرة فان عدم التمانع من اجزاء علة الوجود على ما صرح به الكل ولا ينافي ذلك منع استناد الوجود الى المعدوم فان ذلك يراد به ان يكون العدم مقتضيا للوجود لا ان يكون العدم شرطا لايجاد الوجود من امر اخر فانه لا دليل على بطلانه ولا يلزم منه سد باب اثبات الصانع ولا امر مضافا للضرورة ويمكن تقريب الدليل بوجه اخصر وهو ان الموجب لامتناع وجود احد الضدين في وجود الاخر اما وجوده او امر اخر والاول هو المطلوب والثاني باطل لامتناع ذلك لو فرض خلو المحل عن كل موجود معدوم ما وكل معدوم موجود كما هو ظاهر ولاثبات عدم التوقف في طرف الفعل بما هو المقرر عندهم في دفع قول الكعبي كما ستقف عليه احتج من انكر التوقف من الطرفين بوجوه اقويها وجهان احدهما ان من المعلوم بالوجدان انا اذا حصل ارادة المأمور به انتفى الضد حصل هناك امران فعل المأمور به وترك ضده فيكونان معلولي علة واحدة فلا وجه لجعل ترك الضد مقدمة لفعل الاخر وذلك مثل التسبب الباعث على حصول احد النقيضين فانه هو الباعث على رفع الاخر من غير ترتب وتوقف بينهما ومجرد

استحالة اجتماع الضدين فان الضد الآخر لا يقتضي بكونه مانعا عنه الا عدم اللازم للموانع فما يستحيل اجتماعها مع المنع مع وجودها
لعين من الموانع ولا عدم مما هو المقصود فان ثانيا انه يلزم من القول بتوقف الوجود على عدم الضد الامكان لما نقل القول باستناد ذلك العدم
الى ذلك الوجود كما ان عدم المانع شرط في وجود علته لارتفاع المعلول وهو مورد اختلاف الجمهور في التوقف بالشرطية والسببية لا بدفع فقد
تولانا كيف انه وقريب منه ما ابدى المحقق السبزواري حيث قال ثم في جعل الاضداد مانعا من حصول الحرام نظر اذ لو كان كذلك كانت المانعية من
الطرفين لاستواء النسبة فاذا كانت الصلوة مثلا مانعة عن الزنا كان الزنا مانعا ايضا فح كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود
الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا علة لوجود الصلوة لان رفع الموانع من علة الوجود فيلزم ان يكون تعليله من الجانبين
انتهى والحق لا يرجح ما ذكره بعضهم من ان القول بعقد مثله لترك بوجه ثبوت قول الكعبي هو ظاهر واجيب عن الاول بالمعارضة بما نقد
من فضلا الوحيد ما بالتوقف وثانيا فهذا جانب المحقق الخوانساري عما ذكره السبزواري بانه قوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم
الزنا ان اراد انه يتوقف عليه لا يحصل بعد علته التامة فوجود الزنا اذا كان علته التامة مجموع يكون احد اجزائها عدم
المانع الذي هو الصلوة فعدم انما يحصل بعد ذلك المجموع وعدم المركب انما يحصل بعد عدم احد اجزائه لا يتوقف على خصوص عدم
المانع اي وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلة للزنا حاصل سوى عدم الصلوة فح عدم الزنا موقوف على وجود
ووجودها موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور فقبله يجوز ان يكون هذا الفرض محالا لان اجتماعا ما صلا حيث علته الشيء على نقيضه
محال ثم انتهى وان كان دفعا للدور الا انه بعد التوقف من الطرفين لان توقف فعل الضد على ترك الآخر وهو فرع امكان
احدهما مع تمام مقتضي الآخر اذ لولا ذلك لم يكن العدم مستندا الى وجود المانع بل الى عدم المقتضي بعد ان جوز استحالة وجود احدهما
مع مقتضي الآخر فمن ابن يحكم بتوقف فعل احدهما على ترك الآخر لاحتمال ان يكون ما هو منشأ الانتزاع لعليته لوجود احدهما الا
العلية لعدم الآخر بعينه من غير توقف بل على نقيضه الا ان بعين ذلك كما هو ظاهر وقد يجاب عن محذور الدور ايضا بان دعوى
دوام التوقف في جانب الفعل على الترك مسلمة لكن دوامه في جانب توقف الترك على الفعل غير مسلم بل قد طلق لعله كما يرشد في كلام المحقق
المذكور فان قلت يكفي في الدور توقف الترك على الفعل ولو في مورد واحد قلت نعم لو كان الترك الموقوف عليه الفعل عين الترك
الموقوف على الفعل وليس كذلك بل هما مختلفان بالسبق واللحوق وتوضيحه على ما قرره جماعة منهم المحقق المحشي المتقدم انا نفرض ان في وقت
وجد الشوق الى الزنا لكن لم يصل الى حد الاجماع وح عدم الزنا حاصل لعدم علته التامة ويمكن في هذه الصورة ان يعلم انه لو لم يشتغل
بالصلوة مثلا يقوى ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع فيحصل الزنا في الزمان اللاحق فيشتغل بالصلوة في الوقت السابق خوفا
من الوقوع في الزنا في اللاحق فلا دور مع توقف الترك على الفعل في ذلك وتوضيحه بفرض ازمنة ثلثة الاول هو الآن الذي يحصل
الصارف عن الزنا مع العلم بانه لو لم يشتغل بالصلوة يصل شوقه الى حد الاجماع وهو آن فراغ المحل عن الضدين والثاني هو آن الاشتغال
بالصلوة فعليته يتوقف فعل الصلوة على عدم الزنا ولا يتوقف عدم الزنا في هذا الآن على فعل الصلوة بل هو مستند الى الصارف
الثالث هو الآن بعد الاشتغال بالصلوة ففي هذا الوقت يستند الترك الى وجود الفعل قبله والفعل لا يتوقف على هذا الترك وانما هو
موقوف على الترك الثاني والترك الثالث لم يتوقف عرفت ان هذا الترك مستند الى الصارف دون الفعل فما يتوقف عليه الفعل هو
عليه ومقارن لقد الفعل هو متأخر عنه فاختلف الطرفان بالسبق واللحوق ولكن يمكن ان يكون الاشتغال بالصلوة في الفرض رافعا لتمكن
المكلف من فعل الزنا ولو بواسطة عدم الالتفات والشعور به لولاه لم يعقل استناد الترك الى الفعل فهو حينئذ بد من وجود الزنا في
وجه خروجها انه على تقدير الالتفات الزنا ويمكنه منه في الآن الثالث بان يكون مقتضي الزنا موجودا ومعه فعلى الاول لا بد
من وجود ان المفروض ان الآن الثالث آن خلو المحل عن فعل الضد فيتم العلة فيجب وجود الزنا وعلى الثاني لا وجه لاستناد الترك الى
وجود الفعل بل المتجه ان يكون عدمه مستندا الى عدم مقتضيه كما كان ثم ان الفرق بين الجوابين ظاهر من حيث ان مبنى الاول على امتناع
من مكان فرض يكون الفعل مستندا الى الترك ومبنى الثاني على امكانه لكن مع الاختلاف بالسبق واللحوق كما عرفت ويمكن ان يقال ان
قضية التمانع ثانيه جوز كل منهما حيلته عدم الآخر في جميع الآنات لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم وان لم يكن مقتضيا دائما
العلية انه يكفي في لزوم المحال دوران لم يكن موردا ان يكون توقف ترك احد على فعل الآخر في زمان امرا جائزا ممكنا بعد فرض دوام
التوقف من الطرفين فانا اذا المجيب محال هذا الفرض فهو راجع الى الجواب الاول وان اراد دفع الدور في المثال المفروض بواسطة عدم
توقفه فيه من الطرفين فهو لا يجدي في دفع المحال على توجيه الذي قررناه من فرض مكان التوقف من الطرف الآخر ايضا فالاولى التعرض
في الجواب على احتمال استحالة اجتماع مقتضي احد الضدين مع وجود الآخر وهو كاف في الرد على من اراد اثبات التوقف وامكانه من

الطرفين ولا حاجة الى تبيان الاستحالة كما لا يخفى وللمثال المفروض ليس من هذا القبيل اذ الوجه في الاستحالة ان وجود مقتضى احدهما كاف في اعدام الموجود وايجاد الضد المعدوم فلا يجامع مقتضى حدهما وجود الاخر والمفروض في المثال هو وجود مقتضى للزنا بعد انتفاء الصلوة لا الحال وجود الصلوة لما تقدم من ان عدم الزنا حال وجود الصلوة لا بد وان يكون مستندا الى عدم مقتضيه لا الى وجود الصلوة فالقول بتوقف ترك الصلوة عليه حينئذ لا مدفع على التحقيق ومن هنا يندفع ما قد يتوهم من التنافي بين ما افاده المحقق المذكور في المقامين ثم ان بعض افاضل المحققين ناقش في تعليقه على المعالم كلامه لا باس بنقله بطوله حيث اجاب عن الدور بان وجود الضد من موانع وجود الضد الاخر فما لم يمكن فعل الاخر الا بعد تركه ولكن في وجود الاخر الاشارة الى كونه سببا للترك وذلك لان الضد لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع عنه فان انتفاء كل جزء من اجزاء العلة التامة علة تامة للترك ومع استناده الى احد تلك الاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يلزم الدور ثم اورد على نفسه بانه قد يلزم اذا فرض انحصار سبب الترك في وجود الفعل الذي يكون مانعا كان يوجد جميع الاجزاء الوجودية للعلة التامة بحيث لولا المانع لا يبقى للوجود حالة منتظرة فاجاب بانه لا يمكن ان يفرض انه يجوز واستدل عليه بقوله لان وجود الضد لا بد له من ارادة وهي كافية في سببية الترك ضرورة ان السبب الداعي الى احد الضدين صارف عن الاخر وبالجملة السبب الداعي الى الازالة كاف في حصول ترك الصلوة فلا يستند الترك الى وجود الازالة فقط بعد لا بد من الداعي في الازالة قبل حصولها قلت قد عرفت في كلام المحقق الخوانساري انه قد سبقه بالجواب المذكور الا انه لم يصرح بالاستحالة وهذا المجيب قد صرح به واستدل عليه كيف كان ولقد اجاد فيما افاده والذي بما هو فوق المراد في دفع المحذور الا انه لم يخف على الناظر ان ذلك حسم لمادة التوقف من راس اذ ترك الصلوة وفعل الازالة على ما فرضه كل واحد منهما مستند الى الداعي فلا يعقل توقف احدهما على الاخر اذ التوقف يحتاج الى تقدم مع ان المفروض ان احدهما في عرض الاخر ثم اورد على نفسه بانه يمكن تعدد الداعي وبين السبب الداعي الى الازالة مع نفس الصلوة لمكان المضادة بينهما ايضا فنقول ان السبب الداعي الى الازالة سبب في ترك الصلوة فلو كان ترك الصلوة ايضا مقدمة للسبب الداعي كما هو مذهب المشهور لزم الدور ويقال ايضا القول بعدم مقدمية ترك الصلوة للسبب الداعي الى الازالة وهو المقصود ثم اجاب عنه بمنع التضاد بين الصلوة والسبب الداعي مستندا بان الكلام في ارادة الى النقض بلوازم المتضادين واخرى بالحل بان مدار التضاد على عدم امكان الاجتماع الذاتي وانما هو متحقق بين الارادتين دون ارادة الازالة ونفس الصلوة ثم نقل الكلام الى نفس الارادتين وقرر الدور بينهما وقد مر تصلى الصلوة ثم ان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع على حصول الداعي فقد لا يوجد الداعي الى الصلوة فيتفرع عليه عدم ارادته من غير ان يتسبب لذلك عن ارادة ضده بوجه من الوجوه وقد يكون الداعي الى الضد موجودا لكن يغلبه الداعي الى المامور به فلا يكون عدم ارادة الضد مستندا ايضا الى ارادة المامور به ليكون توقف ارادة المامور به على ارادته موجبا للدور بل انما يستند الى ما يتقدمها من غلبة الداعي الى المامور به ومغلوبية الجانب الاخر الباعث على ارادة المامور به وعدم ارادة الاخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء الاخر مستندا في الجملة الى علة واحدة من غير ان يكون وجود احدهما علة في رفع الاخر ليلزم الدور انتفاء في نفي ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة ضده حيثما يجيء بيانه ثم اورد على نفسه بما يجري في الكلام بالنسبة الى غلبة الداعي الى المامور به وغلبة الداعي الى ضده لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان الداعي الى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعي الى ضده والمفروض توقف حصول الضد على انتفاء الاخر فيلزم الدور فاجاب عنه بانه لا سببية بين الامرين بل رجحان الداعي الى الفعل انما يكون بمرجح حاصل في المامور به لا الى الضد فهو حاصل مرتبة حصول الاخر من غير توقف بينهما ولا تقدم لذلك الاحد منهما على الاخر في الرتبة فرجحان الداعي الى المامور به بسبب ما في الوجود من مرجح الداعي الى ضده اذ الرجحان والمرجوحية من الامور المتضايفة ومن المقرر عدم تقدم احد المتضايفين على الاخر في الوجود ثم قال وتوضيح المقال ان الامرين المتقابلين ان كان تقابلهما من قبيل الايجاب والسلب لم يعقل توقف حصول احد الطرفين على ارتفاع الاخر اذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع الاخر وكذا الحال في تقابل العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف ايضا واما المتقابلان على سبيل التضاد فيرجع توقف كل على عدم الاخر الا ان يرجع الامر فيهما الى احد الوجودين الاخر كما في المقام انتهى اقول فلنرجع الى ما افاده ان كان دفعا للدور الا انه ايضا التزام بعدم التوقف بعض ما عرفت في كلامه وتوضيحه انه لا تقدم لما ان يعتبر في نفس الضدين الا فعال الاختيارية كالصلوة والازالة واما ما في ارادتيهما فقد قلنا بانها عين الداعي كما هو المحقق عند نا على ما تقدم وغيره كما يظهر مما افاده في جواب الدور الوارد في الارادتين وان كان واردا على خلاف التحقيق اذ على تقدير الاختلاف وكونهما شيئين متغايرين ينقل الكلام الى الاسباب شيء منهما اما الاول فلان تقدم شيء على اخر انما يلزم تقدم علته على علته اذ على تقدير التساوي في باب العلية لا وجه

التقدم الا ان يثبت ان المعلول والعلة في الرتبة والتقدم استحالة التغير بينهما والمفروض في كلامه ان علة وجود احد الضدين
علية لعدم الاخر بحسب الزمان لا في وجوده حيث يلزم الدور لان الاخر وهو يتوقف على عدم الاخر فانه لكنا لا نقدم فيهما وكلا زمه عدم
التقدم في المعلولين وهو يقتضي فساد السند واما التكافؤ فلا عتراض بان المعلولين في مرتبة واحدة منضايفان والالان من المعروف
منها ان الاصل في التقابل والتكافؤ هو التناقض ونقابل السلب والايجاب والافعال التابعة لها هي راجعة اليه بنحو من الاعتبار
التكافؤ هو ايضا مما لا ينبغي خفاؤه على الاذهان المستقيمة لان الوجود من بحث غيبة امر عدمي بينهما لا يعقل التكافؤ بينهما
الامور الظاهرة عدم توقف احد النقيضين على عدم الاخر كما افاده المحقق المجيب شارح التجريد في السند بقوله وذلك مثل ان
الباعث على حصول احد النقيضين اما فقد او وجد بلا توقف مما ذكرنا ظهر الجواب عن دليل المشهور اما عن الوجدان فبان المتصف
راجع وجدانه في صدور الافعال الاختيارية يجد من نفسه عدم التوقف فان تجدد صدور الفعل القطع بان فيه منفعة غير مقارن
لا يتوقف صدور الفعل على خالة منتظرة اذ التحقيق ان تكون قادرا عن فعل من الافعال الصادرة لذلك الفعل المتصور
لا يكون وعلى الوجهين لا بد من حصول ذلك اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان المفروض عدم مقارنة النفع الحاصل الصدر
للنفع الموجود في ذلك الفعل فلا بد من انقطاعه لاشتغاله بما هو اتم نفعا في الافعال المتوسطة بالارادة والدواعي وما يحتمل من
التوقف فهو انما هو بواسطة عدم النفع في كيفية صدور الافعال الارادية نعم لو لم يكن وجود علة صدور احد كافيا في عدم الاخر كان
الحكم بالتوقف بحسب الوجدان في محله واما عن الدليل الثاني فبان التمانع وامتناع الاجتماع في محل واحد انما يقتضي التوقف فيما
لو يكن ذلك لعدم منافاة في الرتبة لوجود الضد الاخر وبعدما عرفت من التكافؤ فلا وجه للحكم بالتوقف بل يكفي في الدليل احتمال
التكافؤ كما لا يخفى على المناظر فتحقيق الشق الاول من الترديد الواقع في دفع السؤال هنا منه ونقول ان التمانع بمعنى عدم
اجتماعهما في الوجود لا يقتضي التوقف كما في سائر افراد التقابل والتوقف التكافؤ امر اخرى ونقول ان عدم توقف وجود احدهما على عدم
الاخر لا يقتضي الاجتماع في الوجود كما في سائر افراد التقابل ايضا مضافا الى ان الكبرى في ذلك الدليل الا يخلو عن منع فان التمانع الذي
فيهما بان عدم الشيء شرط ووجوده مانع يحتمل ان يراد التعبير بالعنوان كان يكون الشرط واقعا امرا وجوديا وانما جعل له العدم
عنوانا عنوانا واما الجواب عن الوجه الثالث فرض انقلاب كل موجود معدوما يوجب انقلاب وجود علة الوجود معدوما كما ان فرض
انقلاب كل معدوم موجودا يوجب انقلاب عدم علة الاخر بالوجود ومع ذلك يجب وجود المعدوم عدم الموجود من دون توقف فلا يلزم
الفرض مع فرض وجود الضد محال الموجب للتناقض وان اريد عدم كل موجود مع عدم علة وجود الموجود ووجود كل معدوم مع عدم علة عدم المعدوم
فهو مما لا ينبغي الاصغاء اليه لكونه خارجا عن مباحث العلماء كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فيها وان اريد وجود كل معدوم من اجزاء علة المعدوم
مع فرض وجود علة الوجود فهذا مع تفكيك العدم عن الفقرة الاخرى محال ايضا اذ فرض وجود مقتضي المعدوم لا يجامع وجود علة
كما تقدم طبيعا من المقام فاته فيما ترى من الاقدام بقي الكلام فيما افاده المحقق الخوانساري في المقام من التفصيل بين الرفع والدفع فان
الضد اذا فرض وجوده في محل لا يمكن وجود الضد الاخر الا بعد فقده فالرفع مما يتوقف عليه وجود الضد اما لو فرض المحل خاليا من
الاضداد او فارغا عنها فاتصاف المحل باحدها لا يتوقف على عدم الاخر لاستواء نسبة المحل اليها الاضداد متساوية الاقدام بالنسبة الى
التمانع مما لا يليق فيما اذا كان الضدان موجودين ولا يتوقف وجود احدهما على عدم الاخر عند عدمهما لعدم التمانع ح قال بعد ما
نقلنا على المتن وارى هنا كلاما اخر وهو انه يجوز ان يقال ان المانع اذا كان موجودا فعدمه مما يتوقف عليه وجود الشيء واما اذا
كان معدوما فلا نظر الى ما قاله المحقق الدواني ان عند عدم اتصاف شيء بالمانعية يكون عدم المانع موقوفا عليه لم يكن اتصاف
بالمانعية فلا يكون ح عدمه موقوفا عليه قال وعلى هذا لا يلزم على المجيب في ان يحمل كلامه على ظاهره ايضا قال وبالجملة الحكم بان
الاضداد مما لا مجال لانكاره وفي كلام الشيخ الرئيس ايضا التصريح بما نعيتها كيف واي شيء اولى بالمانعية من الضد فلا وجه لما
على المجيب بانه جعل الضد مانعا نعم لو قيل ان عدم المانع مطلقا ليس موقوفا عليه بل هو من المقارنات للعلة التامة كما ذهب اليه بعض
لكن لهذا بحث لا اختصاص له بالمجيب فقاما مقامنا هذا انتهى كلامه فلت وجه رفع الدور بما ذكره من التفصيل هو انه اذا
اشتغال المحل بوجود احد الاضداد كالسواد مثلا كان وجود الاخر كالبياض موقوفا على ارتفاع الموجود لمكان التضاد واما وجود السواد في
المحل لم يكن موقوفا على عدم البياض لان هذا العدم سابق على علة السواد ومقارن معها فلا توقف من الطرف الاخر فلا دور والفرق بينه
وبين الجواب الاول ظاهر حيث ان مبنى الاول على تسليم توقف وجود السواد على عدم البياض الا ان عدم البياض مستند الى وجود المانع
في المقام مع الجواب الثاني على عدم تسليم التوقف في صورة عدم اشتغال المحل بما عرفت من استواء نسبة الاضداد اليه هذا اخر ما قيل

التمانع بمقتضاه

في هذه الحال ومع ذلك فلا يخلو عن تنظر اما اولا فلان الفرق بين حالتي وجود الضد في حالة عدم التزام التوقف في الاول دون الثاني مما لا يستبان له ... فمسألة ان يكون الموقوف عليه حاصلا في الثاني ولا معنى لمنع التوقف في المقدمة الحاصلة واما ثانيا فلان الالتزام بالتوقف فيما اذا كان الضد موجودا خلاف التحقيق كما عرفت في تقريب افادة ولا امكان استحالة الغرض وتوضيحه ان رفع الضد الموجود مما يجوز ان يكون مقدمة لمجيء الضد المعدوم اذا كان الضد مما يتعاقبان ليكون لعدم استناد الى وجود المانع وهو فرع وجود تمام اجزاء علة وجود المعدوم والا كان استناد العدم الى عدم المقتضي فلا تسبق في المعدوم مثبتة واما ثالثا فلانه ما لو تم فهو انما يتم في الاضداد التي هي من قبيل الاحوال والصفات واما في الافعال الاختيارية التي تحتاج الى مقولة الحركة التي تستدعي وجودها بتقضي شيئا فشيئا فلا يعقل ذلك فان الحركة في كل آن غير الحركة في الآن الاول فاذا حصل مقتضى السكون بعد رفع ويكونان من باب معلولي علة واحدة كما لا يخفى ثم ان ما ذكرنا في المقام من عدم التوقف في الاستثناء وان كان يعد حكومة الانصاف والاجتناب عن الاعتساف امرا معلوما الا انه ربما يمنع فيقال ان الشك في ثبوت التوقف يكفي في المقام بناء على ان المقصود من اثبات التوقف في نفسه هو اثبات التحريم للضد وبطلانه وعدمه ما فيظهر التوقف في المقدمية يكون ترك الضد واجبا فيكون فاسدا وعلى القول بعدم التوقف لا يتوجه التمسك بالنهي الحاصل من الامر بتركه الناشي من كونه مقدمة وعند الشك في التوقف لا مانع من التزام الصحيح بعد وجود الامر بحكم الاطلاق وعدم العلم بالمانع ثم انه لا فرق في التزام الصحيح بين احتمال عدم التوقف مطلقا وبين احتماله على وجه يراه المحقق الخوانساري عند خلو المحل عن الضد فان من قال بايجاد احد الضدين عند فراغ المحل عنهما لا يتوقف على عدم الآخر فهو يصير واجبا من باب المقدمة فيصير فعله حراما وفاسدا كما لا يخفى والحمد لله الذي هدانا فلم نضع مطالع الانظار بثراه في مسألة الضد اما ما في هذه المسألة فليس من تقريراته ومحرراته بل انما هو من بعض تلامذة المستفيدين من بحث الشيخ ثراه وجعل الجنة مثواه لعمري فانها فوق المراد

تسديد الكلام في مسألة الضد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **وبعد** فهذه مسألة معروفة ومعركة للآراء يبحث فيها عن اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده **وفي تنقيح** الكلام فيه ينبغي رسم مقدمات **الاولى** النسبة بين هذه المسألة وسابقتها التي هي مسألة مقدمة الواجب على الظاهر عموم من وجه حيث ان المثبت في كل من المسألتين يمكن ان يكون مثبتا في الاخرى ونافيا اما المثبت في المسألة السابقة فانما عرف يكون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ثم اعترف بوجوب المقدمة اما العدمية منها نحو المقدمة اما الوجودية فهو مثبت في المسألتين وان لم يعترف بشيء من الامرين او باحدهما كان مثبتا هنا او نافيا فيها واما المثبت في هذه المسألة فان كان وجه الاثبات عنده كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الآخر كان مثبتا في المقامين وان كان وجهه غير عينية ترك احد الضدين لفعل الآخر وبالعكس امكن ان يكون نافيا في تلك المسألة ومثبتا في هذه وهكذا الكلام في النافي فان نفي الوجوب او الاقتضاء يمكن ان يجتمع مع النفي في الآخر ومع الاثبات بعين ما ذكر وح فعلى تقدير كون ترك الضد مقدمة لفعل الآخر يكون هذه المسألة فردا من افراد المسألة السابقة وشعبة من شعبها لكن لما كان ظاهر عنوانهم في المسألة السابقة اختصاص البحث بالمقدمات الوجودية افردوا هذه المسألة منها في الذكر والعنوان مضافا الى ان مقدمية ترك الضد في البحث لنظر المقتضي لعقد باب مستقل فاذا لا بأس بتحقيق هذا المقام يعني كون ترك الضد مقدمة لفعل الآخر ام لا ثم نخوض في اصل المرام فنقول وبالله الاستعانة وعليه الاعتماد قد اختلف العلماء في توقف فعل الضد على ترك الآخر وبالعكس على اقوال فعن بعضها والكاظمي والسلطان نفي التوقف ونقل التبريزي فيما حكي في الرسالة المعمولة وسنذكر عبارتها وذهب الحاجبي والعضدي الى التوقف من الطرفين حيث انهما في شبهة الكعبي لانتفاء المباح اجابا عنها بمنع وجوب المقدمة وهذا اعتراف صريح بكون فعل احد الاضداد مقدمة لترك الضد الآخر المحرم ولما حاولا في بحث اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده اجابا عن الدليل المعروف الذي يأتي ذكره بمنع وجوب المقدمة وهذا ايضا اعتراف بان ترك احد الضدين مقدمة للآخر والمشهور بين المتأخرين من اصحابنا على ما قيل المتأخرين منهم كصاحب القوانين والفصول واخيه في حاشيته على المعالم اثبات التوقف من طرف الوجود والعدم فانهم يكون الترك مقدمة للفعل دون العكس حذرا من شبهة الكعبي لابتنائها على توقف الترك على الفعل لما هو مذهب الكعبي انتفاء

يكون ترك الفعل مقدمة للترك ثانياً بعينه ويلوح من تشنيع الكل المحقق الخوانساري بتفصيل آخر وهو توقف وجود الضد المعدوم
على رفع المانع الموجود وعدم توقف عدمه على وجود الآخر حجة الاول لين لظهوره من جواب حجة المشهور وحجتهم على كون ترك الضد مقدمة
للفعل ان اجتماع كل منهما مع الآخر محال للتضاد فيكون كل منهما مانعاً من حصول الآخر وعدم المانع من جملة المقدمات واورد
عليه بوجوه منها دعوى المقارنة الاتفاقية بين وجود احد الضدين وعدم الآخر من دون توقف الوجود على العدم يمنع كون
وجود كل منهما مانعاً من وجود الآخر لان مجرد استحالة اجتماع الضد مع الضد الآخر لا يقتضي كونه مانعاً منه ليكون عدمه
مقدمة لفعله اذ لا موانع اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الممنوع مع ان وجودها ليس من الموانع ولا عدمها من المقدمات
ومنها ان من المعلوم بالوجدان ان ترك احد الضدين لارادة المأمور به والتفات المضاف عنه هنا امران فعل المأمور به وترك ضده فيكونان
اثنا معلولين لعلة واحدة فلا وجه لجعل ترك الضد مقدمة لفعل الآخر وذلك مثل السبب الباعث على حصول احد النقيضين
فانه هو الباعث على رفع الآخر من غير ترتيب وتوقف بينهما ومنها انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكن
الدور فان مقدمية الترك للفعل مبنية على كون وجود الآخر كما تقرر في تقرير الحجة والتزام المانعية من طرف يقتضي التزامها من
الطرفين لاستواء النسبة في المضادة فكما ان ترك المانع من مقدمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لانتفاء الفعل
فعل الضد مثلاً موقوفاً على ترك الضد لتوقف الشيء على عدم مانعه وترك الضد موقوفاً على فعل ضده لكونه سبباً للترك لتوقف
توقف المسبب على سببه اولى من توقف الشيء على عدم المانع الذي هو الشرط ومنها انه لو كان كذلك لزم صحة قول الكعبي بانتفاء المباح
على القول بوجوب جميع المقدمات كما هو المشهور المنصور والملازمة اوضح من بيان الملازمة المتقدمة لاستلزامه على تقدير كون فعل
الضد من مقدمات ترك الآخر يكون فعل المباحات لترك الاضداد المحرمة واجباً هذه الايرادات الاربعة قد ذكرها الشيخ في
حاشيته على المعالم وتمسك بجواب بعضها بما يرجع الى كلام المحقق الخوانساري في جواب كلام السبزواري وحجة الاخيرين جوابنا
عن الدليل المزبور على سبيل النقض الاجمالي وبيانه ان ما ذكروه على القول بعدم التوقف كان الوجهين الاولين اولهما منع [illegible]
المانع وثانيهما ادعاء قضاء الوجدان بعدم التوقف ومنها ما ذكره السبزواري في الرسالة المعمولة في البحث من وجوب المقدمة من حيث
الثاني على عدم وجوبها بانها لو وجبت لزم صحة قول الكعبي لعين ما ذكر انفاً واجاب عنهما بما اجاب وقال في جملة كلامه مثلاً
هذا انما في جعل الاضداد مانعاً من حصول المرام نظراً اذ لو كان كذلك كانت المانعية من الطرفين لاستواء النسبة فاذا كانت الصلوة
مانعة من الزنا كان الزنا ايضاً مانعاً منها ح كان الزنا موقوفاً على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدم
الزنا علة لوجود الصلوة لان رفع الموانع عن الوجود فيلزم ان يكون العلية من الطرفين وهذا خلف انتهى وفي هذا الايراد على
الضد قريب من الدور المزبور الا ان المأخوذ في هذا الايراد كون عدم المانع ايضاً علة وان جهة التوقف في الطرفين هو العلية
المأخوذ في الدور ان عدم المانع شرط وان جهة التوقف في احد الطرفين على نحو الاشتراط كما في توقف فعل الضد على ترك الآخر وفي
الطرف الآخر على جهة العلية كما في توقف تركه على فعل الآخر توقف الشيء على علته وسببه واجاب عنه المحقق الخوانساري بقوله واما
ثانياً فلان قوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا ان اراد انه يتوقف عليه ولا يحصل به ونحوه فهو باطل لان عدم الشيء انما
يعد علته لشيء انه مجموع يكون احد اجزائها عدم المانع الذي هو الصلوة فعدم الزنا انما يحصل بعد ذلك المجموع وعدم المركب انما يحصل
احد اجزائه ولا يتوقف على خصوص عدم المانع اي وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلة للزنا حاصل سوى عدم الصلوة
فح عدم الزنا موقوف على وجود الصلوة ووجود الصلوة موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور ففيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض
محالاً او مستلزماً للمحال وتوقف الشيء على نفسه بمحال ممنوع انتهى كلامه وحاصله معناه ان المحال انما يلزم على تقدير علية وجود احد
الضدين لعدم الآخر وهذا غير لازم او غير جائز بيانه ان عدم احد الضدين قد يكون باعتبار انتفاء شيء في اجزاء علة الوجود او شرطه
وح لا يكون العدم معلولاً لوجود الضد الآخر المفروض كونه مانعاً فقد يكون باعتبار وجود الضد من جهة وذلك انما يكون اذا
كان اجزاء علة الوجود وشرائطه مجتمعة الا عدم المانع الذي هو وجود الضد الآخر فيستند عدم الضد الى وجود ضده ويكون معلولاً
له لكن هذا الفرض مما امكن دعوى استحالته فالدور المحال غير وارد وقوله او مستلزماً للمحال توقف الشيء على نفسه محال ممنوع كانه
لا يراد منوهم وهو ان جعل الاضداد مانعاً يكون محالاً لانه موقوف على فرض محال وهو اجتماع وجود احد الضدين مع اجزاء
علة وجود الآخر وشرائطه عدا عدم المانع وبيان الدفع انه ليس بطلان المانعية للضد كونه علة لعدم الآخر وانما هو تعليقي لمانعية على
فرض وهذا لا يمنع صدق المانع بعد ذلك الفرض مثلاً اذا قيل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فذلك ليس نفياً للفساد على

وجواب المحقق [illegible]

جواب [illegible] على [illegible]

نعم [illegible] الزنا [illegible] علته

نعم يتوجه الا انه ليس بل انما هو بسبب الملازمة بين امرين وان كان الملزوم محالا فان استحالة المقدم لا يوجب نفي الملازمة الشرطية
وح فللقائل بالتمانع بين الاضداد اثبات لما نحن فيه على فرض ان كان هذا الفرض محالا وانت خبير بان هذا الكلام وان كان
يندفع به الدور الا انه ينفي التوقف اصلا فلا يكون ترك احد منهما مقدمة لفعل الاخر ايضا فضلا عن كون الفعل مقدمة للترك
نعم توقف فعل الضد على ترك الاخر انما جاء من جهة كون الضد مانعا وعلة لعدم الاخر وكون عدم المانع من الشرائط كما مر في الاستدلال
فبعد ان قلنا باستحالة كونه مانعا نظرا الى استحالة اجتماع المقتضيين ايضا نحو لما بعد فرض وجود احد الضدين ووجود احد مقتضيي الاخر
كما يقوله ره كيف يمكن ان يجعل توقف فعل الضد على ترك الاخر ومن ابن يثبت المقدمية على ان قوله ويجوز ان يكون هذا الفرض محالا
واضح الدليل لان غاية توجيهه ان يقال ان مقتضي الضدين اجتماعهما فيمتنع ويتوقف وجود مقتضي الضد الاخر نحوا من الامتناع ووجوده
يستلزم التنافي بين مقتضي الضدين في جميع الموارد وان نسلم التنافي في بعضها اي مقتضياتها فلا يكون ذلك من الاضداد المتواردة على محل
واحد حتى يمتنع اجتماعهما في الوجود وتوضيح ذلك ان فيما نحن فيه وسلم المحقق المزبور ان لا تنافي بين ارادة الصلوة وارادة الزنا
اللتين هما مقتضيان لهما انتفاء نحو تنافي الصلوة والزنا فلا يمكن ان يجتمع نفس الصلوة مع مقتضي الزنا اعني الارادة حتى يكون
وجود الصلوة علة لعدم الزنا لان اجتماعهما يستلزم اجتماع ارادة الصلوة وارادة الزنا وهما متنافيان لا يجتمعان ووجود انا
الكلام في نفس الارادتين فنقول ان ارادة الصلوة مانعة لارادة الزنا فتكون علة لعدمها فيجب ايجادها اي ايجاد ارادة الصلوة
من باب المقدمة لان كان ترك الزنا واجبا يجب تركها اذا كان ترك حراما كما في صورة توقف حفظ النفس عليه فانه ح يتعين ايضا
ان يكون اجتماع نفس ارادة الصلوة مع مقتضي ارادة الزنا مستحيلا فلا يكون ارادة الصلوة مانعة من ارادة الزنا وعلة لعدمها
لان الاجتماع يستلزم اجتماع مقتضي ارادة الصلوة مع مقتضي ارادة الزنا وهذا ظاهر لتنافيهما ايضا نحو تنافي الارادتين فيجب
مقتضي ارادة الصلوة الذي يتعلق من نشاء وكونها امرا من مصلحة مجتمعة هو امر ما بنفس الصلوة ومقتضي ارادة الزنا ما فيه من اللذة
وحظ النفس وهي متعلقة بنفس الزنا ولا استحالة في وجود هذين المقتضيين في الموضوعين والمحلين المختلفين فيمكن ان
يجتمع ارادة الصلوة مع مقتضي ارادة الزنا وهو الداعي الى فعل الزنا فيكون وجود الصلوة مانعا للزنا وعلة لعدمه فيجب
ايجادها من باب المقدمة وترك تركها كان فان قلت ان اجتماع داعي الضدين كالصلوة والزنا اعني المقتضيين للارادتين في الوجود
فيما لو وجد احدهما دون الاخر قلنا ليس بحسب الطبيعة فانها اذا نظرت الى داعي الصلوة وداعي الزنا مثلا فتقتضيها
احدهما في حد ذاتها او بملاحظة الرجحان للاخر في حسن تحصيل اللذة او خوف تحمل العذاب ونحوها اذا حان احد مقتضيها لخوف
فيجوز اجتماع وجود الصلوة مع مقتضي الزنا وح يصح الحكم بوجوب ايجاد الصلوة لكونها علة لعدم ارادة الزنا التي هي مقتضية له فثم
ترجيح فرق بين ان يكون المانع والملحوظ بين الصلوة والزنا او بين ارادتيهما والحاصل ان في كلام المحقق حزازة من وجوه
ان ثم لكان نفي التوقف ح هو مدعى السبزواري وقد تقدم ان تمامية موقوف على استحالة اجتماع احد الضدين مع مقتضي الضد
ووجهه غير واضح بل الظاهر جوازه كما عرفت وللمحقق المزبور تحقيق اخر في دفع الدور وذكره انه من اجاب عن شبهة الكعبي
ترك الضد اعني الحرام غالبا يستند الى عدم مقتضيه او وجوده وقد يكون مستندا الى وجود المانع اعني الضد الاخر الذي هو احد
مثلا فالوجوب انما يعرض للمباحات حينئذ فلا يلزم انتفاء المباح اصلا انما يحتمل تركها او رد عليه وكلا مانع يلزم الدور ح ثبات
تحقق المانع من الطرفين ثم اعتد عنه بقوله ويمكن ان يتكلف في الجواب بان ترك الزنا في وقت ما موقوف في بعض الصور
فعل ضده في الوقت لتوقف عليه فلا يلزم الدور ح قال بيانه انا نفرض ان في وقت ما وجد الشوق الى الزنا لكنه لم يصل حد الاجماع
فح عدم الزنا حاصل لعدم الجماع الذي هو علته لتمامية عدم توقفه على وجود المانع ويمكن في هذه الصلوة تعلم انه اذا لم يشتغل
بالصلوة مثلا يقوي ذلك الشوق ويصل حد الاجماع ويحصل الزنا في ترك الاخرى فح يشتغل بالصلوة في الوقت لئلا يتوقع
الاشتغال به ويمكن ان الغرض ان عدم الزنا متحقق في الزمان الاول بناء على عدم شرطه الاتي رجحنا غير هذا الكلام وتوضيح الايراد
والجواب على وجه ينطبق على ما نحن فيه هو ان الاعتراف بكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر في الجملة ولو في بعض الصور وبعض
الاحيان لا ينفك عن الدور ايضا بناء على تسليم التمانع من الطرفين اذ منه ومن ان التمانع يقتضي ان يكون ترك كل منهما مقدمة
لفعل الاخر دائما فاذا اتفق في بعض الصور توقف الترك على الفعل ايضا من باب توقف عدم المعلول على وجود المانع لتمامية
فلا محيص عن الدور وجدا هذا تقرير الايراد المزبور الذي عليه الدور الذي اورده مع كون ترك الضد مقدمة مركوزا
في ذهنهما مانعا عن الاخر واما الجواب فتقريره ان يقال ان ترك الضد لا يكون معلولا لامر وجود ضده فوقفا عليه الا اذا كان

زمان الترك والفعل فحاصلها انه اذا كان فعل الضد في هذا الزمان علة لترك الضد في الزمان المتأخر اللاحق فيكون الذي توقف
على فعل الضد هو الترك الذي يتحقق بعد زمان الفعل لا يتوقف الفعل على ذلك الترك بل على الترك المقارن له في الوجود مثلا اذا
فرض الضدان الصلوة والازالة كان فعل كل واحد منهما موقوفا على ترك الآخر في زمان الفعل ولكن ترك كل منهما ليس موقوفا
ومعلولا لفعل الآخر في زمانه بل انما يكون كذلك اذا كان ترك كل واحد منهما في الزمان اللاحق موقوفا على مباشرة المكلف بفعل
الآخر في الحال فيكون الصلوة مثلا موقوفا على ترك الازالة في وقتها ولا يكون هذا الترك اعني ترك الازالة في وقت الصلوة
موقوفا على فعل الصلوة التي كانت موقوفة على الترك المزبور حتى يرد الدور لعدم وجود مقتضيها في وقت الصلوة بل انما يكون
ترك الازالة في الزمان المتأخر والزمان اللاحق موقوفا ومعلولا لفعل الصلوة الواقع فيما قبل وذلك انما يكون اذا كان جميع مقتضيات
الازالة موجودة في الآن اللاحق وكان تركها في ذلك لاجل كونه موقوفا على ايجاد مانعها اعني الصلوة مثلا فيما قبل فلا يلزم الدور
لاختلاف طرفي التوقف حيث ان مقدمة الفعل هو الترك المقارن له في الوجود ومعلول هذا الفعل هو الترك المتأخر وانت
خبير بان هذا الجواب عن الدور مبني على دعوى استحالة توقف ترك المقارن على هذا الفعل وهذا انما يتم اذا قلنا باستحالة
اجتماع تمام مقتضي احد الضدين مع الضد الآخر حتى يكون علة فعلية لترك الآخر في زمان واحد مستحيلا وقد عرفت منع هذه
الاستحالة وانه يجوز ان يجتمع احد الضدين مع تمام مقتضي الآخر وح يرد الدور وعلى فرض التمانع ح لان التوقف ثابت من
الطرفين في آن واحد على ان الجواب عن الدور بالتقرير المزبور حقيقة يرجع الى نفي التمانع وعدم التوقف واشار لذلك بانه اذا
قيل ان ترك الضد انما يتوقف على فعل ضده في الآن الثاني لا في آن الفعل كان معناه انهما غير متمانعين في الآن الاول اذ
لو كانا متمانعين لكان عدم كل منهما موقوفا على وجود الآخر لان عدم الممنوع مستند الى وجود المانع فلا وجه لجعل الصلوة مثلا
مانعة عن الازالة في وقتها مع عدم كونها مقدمة سببية لعدم الازالة اللهم الا ان يقال ان عدم الممنوع لا يجب استناده الى وجود المانع
بل الى فقد شيء من اجزاء المقتضي وشرائطه فح لا مانع من كونهما متمانعين في الآن الاول ايضا ويكون استناد عدم احدهما الى وجود الآخر ح استناد
كاستناد عدم الازالة الى وجود الصلوة لجواز استناد عدم الارادة في آن الصلوة الى عدم المقتضي فيكون عدم الازالة مقدمة لوجود الصلوة
لكونه عدم المانع ولكن لا يكون وجود الصلوة مقدمة لعدم الازالة المقارن معها في الوجود حتى يلزم الدور وفيه انه مع فرض التمانع
وجود كل منهما العلة عدم الآخر في جميع الآنات لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم وان لم يكن مقتضيا وجود العلة فعلا ولان
ان موجب الدور انما هو هذه الشانية لا دوام العلية لانه يكفي في لزوم الدور ان يكون توقف ترك احدهما على فعل الآخر في
زمان ما جايزا وممكنا اذ المفروض ان الترك مقدمة للفعل دائما فاذا جاز توقف الفعل ايضا على الترك ولو في بعض الصور لزم توقف
الشيء على ما يتوقف عليه وهذا مستحيل جدا نعم لو قيل بما ذكره المحقق المزبور انفا من ان علية وجود احد الضدين لعدم الآخر
مبنية على اجتماع وجوده مع مقتضي الآخر نظرا الى ان المانع لا يكون علة لعدم الممنوع الا بعد وجود مقتضيه واجتماعهما يجوز دعوى
استحالته لصح عن الدور باستحالة توقف الترك على الفعل حين وجوده على هذا التقدير لكنك عرفت ما فيه هذا كلام المحقق
الخوانساري في الجواب عن الدور واجاب عنه المحقق الاصفهاني في حاشيته على المعالم كلاما طويلا وذكره بطوله يوجب الملال فمن اراد
بذكر خلاصته مجموع فقراته ومن اراد الاطلاع عليه تفصيلا فليرجع الى الحاشية المزبورة قال ويرد على الثاني يعني الدور ان وجود
الضد الآخر مطلقا لا يمكن فعل الآخر الا بعد تركه ولكن وجود الآخر ليس من شانه كونه سببا لترك ذلك الضد اذ لا ينحصر اسباب الترك في
وجود المانع فيتفق انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة تامة لتركه ومع سبقه الى احد تلك الاسباب لا توقف له على السبب المفروض
حتى يرد الدور وهذا مع ما ذكره الخوانساري بقوله واما ثانيا فقد تقدم منعا بامور اذ ليس المراد بل متحد احقيقة كما هو ظاهر
للمتامل ثم اورد على نفسه بانه اذا فرض انتفاء سائر الاسباب وانحصار الامر في السبب المفروض يعني وجود المانع الذي هو الضد يجيء
الدور ثم اجاب عنه بان هذا الفرض غير ممكن لان فعل الضد مسبوق بارادته وهي كافية في التسبيب لترك ضده فلا يتوقف
مما كان ترك الضد مستندا الى نفس وجود ضده لوضوح ان الفعل مسبوق بالارادة وهي منافية للآخر ثم اورد على نفسه بانه يجري الكلام
المزبور بالنسبة الى ارادة الضد لمضادتها مع الضد الآخر لامتناع اجتماعهما ثم اجاب عنه بمنع المضادة وان يجري امتناع الجمع بين الامرين
لا يقتضي المضادة اذ قد يكون الامتناع فيما كان في المتنافيين فان امتناع اجتماع ارادة احد الضدين مع الضد الآخر من جهة تضاد هذه
الارادة الاخرى ولذا كانت ارادة احدهما مضادة عن الضد الآخر ثم اورد على نفسه بانه يجري الكلام بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة
الضد الآخر فيلزم الدور لان حصول الارادة المفروضة سبب لعدم ارادة الضد الآخر لانكار ... وحاصل الجواب ... لانتفاء

مقدمة موقوف وجوده

الآخر مع أن وجوده يتوقف على انتفاء الآخر بناء على كون عدم الضد شرطاً في حصول الآخر ثم أجاب عنه بأن إرادة الفعل علة
إنما يتفرع على حصول الداعي عدم كفه فلا يوجد الداعي مع الضد أصلاً لم يتفرع عليه عدم الإرادة نعم غاية ما يثبت بذلك عدم إرادة
الضد الآخر بوجه من الوجوه وقد يوجد الداعي إلى الضد الآخر المأمور به مثلاً فلا يكون عدم الإرادة حينئذ أيضاً مستنداً إلى
الضد بل إلى غلبة داعيه وعلى أي حال فلا تأثير لنقيض الإرادة في انتفاء الإرادة الأخرى ثم لا يخفى عليك أنه مع تسليم انتفاء
الضد لإرادة ضده هنا مثلاً ما ذكره في الجواب عن السؤال الأول من أن إرادة الضد كافية في التسبب لترك ضده فقد يرد هذا
ثم أورد على نفسه بما يجري في الكلام والإيراد بالنسبة إلى غلبة الداعي إلى الضد المأمور به غلبة الداعي إلى ضده لكونهما ضدين
أيضاً وقد صار رجحان الداعي إلى الفعل سبباً لانتفاء رجحان الداعي إلى ضده المفروض يتوقف الرجحان المزبور على انتفاء رجحان
داعي الضد فيلزم الدور ثم أجاب عنه بأنه لا سببية بين رجحان داعي الفعل وبين انتفاء رجحان الداعي إلى الفعل بل ما يكون بين مرجوحية
الداعي إلى الضد فيهما إنما حصلا في مرتبة واحدة من غير توقف بينهما […] أحدهما على الآخر في الرتبة فرجحان الداعي إلى المأمور
به مثلاً إنما هو في الوجود مرجوحية الداعي إلى ضده لأن الراجحية والمرجوحية من الأمور المتضايفة ومن المقرر عدم تقدم أحد المتضايفين
على الآخر في الوجود قال في أواخر كلامه في توضيح المقام أن الأمرين المتقابلين إن كان تقابلهما من قبيل الإيجاب والسلب فالتوقف
لحصول أحد الطرفين على انتفاء الآخر إذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع الآخر وكذا الحال في تقابل العدم والملكة وقد
عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف أيضاً وأما المتقابلان على سبيل التضاد فيتوقف وجود كل على عدم الآخر إلا أن يرجع
الأمر فيهما إلى اتحاد الوجود للآخر كما في المتقابلين انتهى كلامه رفع مقامه وبه يعلم مكان المناقشة في كثير من الكلمات المزبورة إذ
أحد منهما أن حاصل كلامه فقد اشتمل على أن ترك الضد بدله معلول لانتفاء السبب الداعي أعني غلبة رجحانه فلا يكون نقيضاً
يستند قبل وجود الضد الآخر إلى سبب وجوده وعند ذلك […] بكون أحد الضدين ما لا ينفي الآخر لأن المانع من شأنه أن يستند
عدم الممنوع إليه فلا يكون عدمه مقدمة لوجود الآخر إذ المقدمة إنما جاءت من جهة كونه مانعاً كون عدم المانع شرطاً ويجب
الاعتراف في صدر كلامه بذلك ومع ذلك قال منفصلاً إن […] سبب ذلك الضد في فعل الضد الآخر غير ممكن وبالجملة إنه ربما
يشكل الدفع للدور ونظر في […] وأما ما حاصله أن فعل الضد وترك الضد الآخر من المتقارنات لانتفاء […] النظر إلى تقارن
عليتهما علة وجود أحدهما لأنه عدم الآخر وهما علية رجحان داعي الوجود ومرجوحيته على المتقدم ففيه غفلة عن كون هذا التحقيق نفياً
للتوقف من الثاني أن تقدم أحد الأمرين على الآخر لا يمكن إلا إذا كان علة تامة […] في الرتبة […] فرض […]
في الرتبة امتنع تقدم معلول أحدهما على الآخر ولا يجوز أن يكون أحد المعلولين مقدمة لوجود الآخر إذ المقدمة مقدمة […] بهما نسبة
والغرض أنهما في المرتبة سواء لاستواء علتيهما إنما يحقق ذلك فنقول إنه ربما جعل علة وجود أحد الضدين غلبة الداعي البسيط وجعل
علة عدم الآخر مرجوحية الداعي إليه جعل هاتين العلتين من المتضايفين […] الذي عرف ليعد تقدم أحدهما على الآخر رتبة فلا بأس
أحد منهما متحقق بعين تحقق الآخر كما هو صريح كلامه فعلى هذا فالحكم بتوقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر وكون العدم مقدمة
مقدمة لوجود الآخر من العجائب فالحق أنه لا مدخل للدور […] على تقدير كون الترك مقدمة للفعل إذ جميع ما قيل في دفعه يرجع
إلى نفي التوقف والتحقيق نعم التفصيل الذي نقلناه في صدر المسألة عند ذكر الأقوال من المحقق الخوانساري من أن الضد إذا كان
موجوداً كان رفعه مقدمة لمجيء الآخر إذ لا يمكن […] بكون […] وإلى هذا أشار بقوله […] سابقاً
وهنا كلام آخر وهو أنه يجوز أن يتوقف […] وأما إذا كان معدوماً فلا نظر إلى ما قال المحقق
الدواني أن عند إمكان اتصاف الشيء بالمانعية يكون عدم المانع موقوفاً عليه وأما إذا لم يمكن اتصاف الشيء بالمانعية يكون عدم المانع
موقوفاً عليه وأما إذا لم يمكن اتصاف الشيء بالمانعية فلا يكون […] عدم المانع موقوفاً عليه وعلى هذا لا يلزم على المحقق […] وجعل
كلامه على ظاهره أيضاً قال […] وبالجملة الحكم بمانعية الأضداد إنما لا إجمال لا إنكار وفي كلام الشيخ الرئيس نص صريح بمانعيتها
[…] ولي بمانعية من الضد فلا وجه للإيراد على المحقق بأنه جعل الضد مانعاً […] عدم المانع مطلقاً ليس موقوفاً عليه
بل هو من مقارنات العلة التامة كما ذهب إليه بعض […] ولكن هذا بحث لا اختصاص له بالمحقق وبما ذكرنا هنا انتهى
كلامه رفع مقامه وخلاصة مراده أنه لا ريب في تمانع الأضداد وإن وجود أحدهما يمنع من وجود الآخر ولكن لا مانع من أن يكون الشيء
[…] ويكون عدمه مقدمة لأن عدم المانع إذا كان مقارناً للعلة التامة […] عليها لم يكن موقوفاً عليه لا يتوقف المعلول
الأعلى وجود علته التامة وأما إذا كان متأخراً عنها بأن اجتمعت العلة في الوجود مع وجود المانع كان عدمه موقوفاً عليه

ش فالذي يقتضيه النظر ان تمانع الاضداد انما هو توقف وجود الضد على انتفاء الضد الموجود ايضا واما على عدم الضد المعدوم الذي كان عدمه
سابقا على علة الموجود ومقارنا معها فلا وح لا يلزم الدور في شيء لانا اذا فرضنا البياض شاغلا للمحل كان وجود السواد حينئذ في ذلك المحل
موقوفا على ارتفاع البياض لاستحالة اجتماعهما لكن وجود البياض الموجود ليس موقوفا على عدم السواد الا ان هذا العدم سابق على علته او
مقارن معها فلا يكون وجود السواد المعدوم سببا لرفع البياض الذي كان مقدمة لوجود السواد حتى يلزم الدور وانما يكون علة لرفع البياض
اذا كان عدمه شرطا وبعد ان بينا على ان عدم السواد المعدوم ليس مقدمة شرطية لوجود البياض لم يكن وجه لعلية السواد لعدم البياض هذه
خلاصة مرامه وهي خير ما يقال في هذا المقام ولذا اختاره الاستاد دام ظله العالي في الحاشية الا انها مع ذلك لا تخلو عن المناقشة والاشكال من وجوه
الاول ان جعل عدم المانع المقارن مع العلة او المتقدم غير موقوف عليه غير ظاهر وجعله ذا لا يخلو عنها بين العدم المتقدم والمتأخر
من حيث عدم امكان تحقق المعلول بدونه وهذا خلف نعم الفرق بينهما هو ان العدم المقارن والمتقدم مقدمة حاصلة والعدم المتأخر
مقدمة غير حاصلة وهذا القدر من الفرق لا يقتضي عدم التوقف بالنسبة الى الاول والا لا يختص المقدمية بالعلة التامة اذا كانت مركبة
اجزاء مترتبة في الوجود لانه اذا تحققت الاجزاء والشرائط الى ان تنتهي الى الجزء الاخير صدق ان المعلول في هذا الحال لا يتوقف الا على
الجزء الاخير فيلزم ان لا يكون العلة بشرائطها من المقدمات وفساده واضح ح فالعدم السابق بحاله كان توقف البياض المفروض وجوده
على عدم السواد المفروض عدمه ايضا المقتضي لكون وجود السواد علة لرفع البياض الذي كان موقوفا عليه لوجوده ثانيا ان رفع الضد الموجود
انما يجوز ان يكون مقدمة لمجيء الضد المعدوم اذا كان وجود الضد الموجود مانعا عن مجيء الاخر المفروض عدمه منزلة المقدمة بما اخذت من
جهة كون الضد مانعا عدمه شرطا من المعلول الموجود انما يكون مانعا عن المعدوم اذا كان تمام مقتضيه وشرائطه موجودة حتى يكون سبب
العدم وجود الموجود والا لم يكن مانعا فعلا بل شأنا فلا يكون رفعه مقدمة ايضا فعلية ما ذكره من ان مطلق عدم المانع ليس موقوفا عليه
هو ان يكون تماما يقتضيه وجود الضد الاخر المفروض عدمه موجودا في حال وجود الضد المفروض وجوده حتى يكون رفعه مقدمة اذ لو ان
الرفع لم يوجد قبل استكمال علة وجود الضد المعدوم لكان هذا داخلا في افتقار عدم المانع المقارن مع العلة او المتقدم فلا يكون
مقدمة فمقدمية رفع الضد الموجود وتوقف على اعتبار ما اخطر بعد استكمال اجزاء المقتضي للضد المعدوم وشرائطه فيلزم ح
تجويز اجتماع وجود احد الضدين مع تمام مقتضي الضد الاخر مع شرائطه وما عرفت فيما تقدم في جواب السبزواري بان الصلوة لا يمكن ان يكون
علة لعدم الزنا الا اذا فرض تحقق جميع اجزاء علة الزنا من الشوق والارادة ونحوهما حتى يستند عدم الزنا الى وجود المانع فقط
فيكون هو العلة للعدم دون فقد المقتضي ان هذا يجوز ان يكون محالا وح كيف يمكن هنا من جعل رفع الضد الموجود مقدمة
لمجيء الضد المعدوم مع ان مقدميته لذلك بناء على كلامهم من عدم كون مطلق عدم المانع مقدمة مبنية على فرض وجود علة الزنا مثلا
مع الصلوة مثلا حتى يكون عدم الصلوة مقدمة لترك الزنا ثم نحن لما منعنا استحالة ما ذكره قلنا بانه يمكن اجتماع احد الضدين مع تمام
مقتضي الضد الاخر وبينا انه لا يمكن لنا دعوى كون رفع الضد الموجود مقدمة للضد المعدوم ولكن الانصاف ان هذا الكلام صدر منه
من جهة الاجمال والمسامحة في المقال فان الحكم بذلك بجواز اجتماع وجود احد الضدين مع تمام مقتضي الاخر لا يخلو عن اشكال وتأمل
لو جاز ذلك لجاز اجتماع نفس المقتضيين ايضا قبل تحقق احد الضدين اذ لا مدخلية لتحققه في امكان اجتماع المقتضيين وامتناعه
يلزم الدور اذا اجتمعا في الوجود ولو في محلين مختلفين لان تأثير كل منهما اثره يتوقف على عدم تأثير الاخر ضرورة استحالة تأثيرهما معا
لاستلزامه الجمع بين الاثرين المتضادين مع ان تأثير كل منهما لا يستلزم الا تأثير الاخر فيلزم الدور اللهم الا ان يدعى الفرق بين اجتماعهما
معا بان يتحقق احدهما اولا فيؤثر اثره ثم يتحقق الاخر فانه لا دور مستحيل لما ذكر بخلاف الثاني فانه اذا فرض ان سبب احد الضدين وجد حال
سبب الاخر كان تأثيره مع الا مانع له ثم بعد ان اثر اثره فلا استحالة في وجود سبب الاخر في محل اخر لان هذا السبب لا يؤثر تأثيرا باعتبار وجود
المانع الذي قد تسبب عن تأثير السبب المفروض وجوده سابقا الا ان هذه الدعوى في الفرق ايضا لا يخلو عن حزازة واشكال كما يظهر للمتأمل الدقيق
وكيف كان فمن يقول باستحالة ذلك يعني اجتماع احد الضدين مع تمام سبب الاخر وشرائطه كالمحقق على ما سمع عنه في التسرية في الجواب عن السبزواري
فلا يجوز له الحكم بمقدمية رفع الضد الموجود لوجود المعدوم بل ينبغي له ان يجعل نفس وجود المعدوم معلولا لعلة واحدة وعلته متقدمة
في الرتبة كما عرفت عن الشيخ في الحاشية فانه لا يكون توقف بينهما ثالثها ان ما ذكره من التفصيل بعد الغض عن جميع ما ذكرنا
ثبوت جملة مما يثبت في الاضداد القارة كالسواد والبياض واما في الاضداد الغير القارة كالحركة والسكون وغيرهما من افعال المكلفين التي
كلامنا فيها فلا سبيل اليه لانا نعلم بالضرورة والوجدان ان المشتغل بالصلوة مثلا اذا حصل له المقتضي للازالة مثلا من الشوق في
الارادة والعزم وغير ذلك من الامور التي لا بد منها في تحقق الافعال الاختيارية فيقطع الصلوة فيكون انقطاعها وجود الازالة

في مسئلة الضد

مرتبة واحدة من الوجود لا يمكن جعل احدهما من مقدمات وجود الآخر جدا على ان المحتاج اليه في تحقق الازالة انما خلو زمانها عن
فعل الصلوة ورفعها لا حاجة للازالة اليهما الا من جهة تفريغ زمانها عن فعل ضدها كالصلوة فيكون الذي يتوقف عليه فعل
الازالة حقيقة هو عدم الصلوة في زمان ذلك الفعل سواء كان مسبوقا بالوجود فرفع او كان باقيا على الحالة الاولى وح
فجعل الرفع من مقدماتها مجي الضد المعدم حقيقة يرجع الى كون مطلق عدم الضد من المقدمات فيكون الرفع مقدمة لتحصيل المقدمة التي
هي خلو زمان الضد عن ضده فيعود الدور الذي كان دفعه موقوفا على عدم كون مطلق العدم من المقدمات فقد يرجع في المقام
فانه من مزلة للاقدام ومعركة للآراء ومن غوامض المطالب التي لا اظنك تعد الاحاطة بجميع ما تلونا عليك حق الاحاطة ولنا
فيه كلام كامل للتأمل تامر فيه عدم توقف نفي عن فعل الضد على فعل ضده وتركه وان اشتهر توقف الفعل على الترك خاصة من دون
عكس بين كثير من اعاظم الاصحاب فان الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو والشهرة قد تكذب كم ترك الاولون للآخرين نعم قد يتفق
توقف ايجاد احد الضدين في ثاني الزمان على ايجاد ضده في الزمان الثاني وانكشف خارج عن محل الكلام كما عرفت مشاوينا في كلام
المحقق الخوانساري عند الاعتذار عن الحبيب عن شبهة الكعبي الله العالم بحقايق الاشياء **المقدمة الثالثة** في
تحرير محل النزاع من حيث ضيق المأمور به ووجوبه واستحبابه وتخييره وتعيينه الى غير ذلك من الوجوه المتصورة في الاوامر وكذا
في الضد قال الفاضل القمي اعلى الله مقامه موضع النزاع ما اذا كان المأمور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع
واما لو كانا مضيقين فلا بد من تقديم ما هو الاهم وقد يفصل بان التعارض اما كليهما من حقوق الله او من حق الناس ويخير مع عدم المرجح
الترجيح مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع ثبوت الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة
الاسلام ومع خلافهما الترجيح لحق الناس الا مع الاهمية انتهى كلامه ويمكن المناقشة في هذا الكلام اولا بان اخراج الموسعين عن
محل النزاع مما لا وجه له فان المدار من يدعي تبعيتها بين الامر بالشيء والنهي عن ضده عقلا ثابتة في جميع الاوامر فكما ان الامر المضيق يقتضي
النهي عن ضده الموسع كذلك الامر الموسع يقتضي ذلك من غير فرق والحاكم بذلك هو العقل على القول بالاقتضاء غاية الامر ان النهي في
الموسعين يختلف حسب اختلاف الامرين فالامر المضيق يقتضي النهي عن ضده على جهة التضييق والتعيين والامر الموسع يقتضيه على
جهة التوسعة والتخيير فالاضداد الواقعة في وقت الازالة مثلا منهي عنها على سبيل الضيق ويجب الاجتناب عنها فورا مضيقا ثم لكن
والاضداد الواقعة في وقت الصلوة منهي عنها توسعة فيجب الاجتناب عنها في مقدار اداء الصلوة من اول الوقت الى آخره وهكذا
في المضيقين المتساويين في الاهمية فان قاعدة الاقتضاء المزبورة قاضية باقتضاء كل منهما النهي عن الآخر على سبيل التخيير العارض
للامرين باعتبار التزاحم والتكافؤ وقد يجاب عنهما اولا بانه لا مقتضي في القول بخروج الموسعين والمضيقين عن محل النزاع
لعدم جدواه وانتفاء الثمرة المذكورة لهذا النزاع فيهما ضرورة ان ما علم عدا اقتضاء النهي التوسعي التخييري لفساد الامر الموسع
او المضيق بالنسبة الى مضيق آخر التخييري والفساد ولا فائدة في تعميم البحث بالنسبة الى غير الموسع المضيق وثانيا بان المنساق من الامر
والنهي المشتمل عليهما عنوان المسئلة في كلام الاوائل بل والاواخر انما هو الالزام في الفعل والترك على سبيل الضيق والتعيين وتعين
وهذا النحو من الامر والنهي مختص بما اذا كان المأمور به مضيقا والضد موسعا اذ قد عرفت انه في شيء من الموسعين والمضيقين
الزام في فعل شيء معين او تركه بل النهي عنه ترخيص للمضيقين فاضيبا بالرخصة في فعل كل فرد وتركه اما الرخصة في الترك في
في الموسعين واما الرخصة في الفعل في الموسعين فواضح لمعلوم انه اذا اجتمع واجبان موسعان جاز للمكلف فعل كل
واحد منهما الى ان تضيق وقته فالنهي الذي يستتبعه الامر بالموسع موسع مثل الامر بمعنى انه يجوز للمكلف فعل الضد في ازمنة جميع
وقت المأمور به ما لم يتضيق لذلك يعني لاجل مزاحمة المضيق والموسع واما الرخصة في الفعل المضيقين
فلانه لا اصل في تزاحم الواجبين اذا المرجح حينئذ التخيير فيفعل المكلف ما شاء وهذا معنى الرخصة في الفعل اي فعل ضد المأمور
به المنافية للنهي التعييني هذا ويمكن ان يوجه ما ذهب اليه جماعة من الاصوليين من ان التخيير في النواهي ضرب ما
بمعنى انه لا يبقى النهي في الامر في الانتقال الى التخيير التعيين سواء لانه لا مانع من ان يكون المستوى منه احد هذه الامور على سبيل
البدلية والتخيير كالخصال ولكن النهي عنه لا يجوز ان يكون كذلك لان النهي عن احد هذين الامرين او الامور يستلزم تحريم
الجميع وهذا المذهب وان كان ضعيفا الا ان المعتزلة الا انه يتعين كون محل النزاع ما ذكره في الموسعين والمضيقين لا يكون فيهما
نهي على هذا المذهب لعدم جواز النهي عن الضد في الموسعين او عن ضده في المضيقين وكيف كان فلا اشكال في تعميم
النزاع الى تمام اقسام الواجبات من العيني والكفائي والتخييري والتعييني والنفسي والغيري والتوصلي والاصلي والتبعي

المضيق من هذه الواجبات يقتضي النهي عن الموسع منها سواء كانا متجانسين بان يكونا من الامرين المضيق والموسع من العيني او الكفائي
وهكذا مثلا او مختلفين بان كان هذا المضيق من العيني مثلا والموسع من الكفائي او التخييري او بالعكس فانه على القول بالاول
وعدمه في هذه الواجبات منافيا للاقدام ولعل اطلاق كلام الفاضل المعاصر يشملها ايضا وثانيا بان حصول النزاع فيما اذا كان
الضد من الواجبات الموسعة غير جيد لانهم يفرعون على هذه المسألة حرمة الشروع وفساد المعاملات مع عدم كونها من الواجبات
جدا فضلا عن كونها موسعة بين المضيق وان كانت الثمرة على البحث الى او بين المباحات والمكروهات والمستحبات ايضا لان قضية الامر بالمضيق
النهي عن الضد لا اختصاص له بما اذا كان الضد واجبا كما لا يخفى ولعل نظره الى قولهم في التحقيق فيما عدا الواجب الموسع ان الثمرة
المعتد بها هي فساد الضد لعدم الفساد عند الكل او الجل الا بثبوت النهي للضد الذي كان من العبادات لانهم لا يقولون بفساد المعاملة
بمثل هذا النهي المتولد من الامر ولا بحرمة الشروع على وجه يترتب عليه شيء من التحريم من الاثم والاستحقاق لكن ومع ذلك يرد عليه ان الواجب
الموسع يشمل العبادات والتوصليات مع ان الثمرة المذكورة وهي الفساد غير ظاهرة في التوصليات فكان عليه بعد الاغماض عن خروج
المباحات والمكروهات والمستحبات التقييد للموسع بالعبادات ايضا ومن مواضع جريان هذا النزاع ما اذا كان المأمور به مضيقا عينيا
كالصوم مثلا والضد مضيقا تخييريا ككفارة اليمين ومن المعلوم خروج هذا عن محل النزاع لو خصص الضد بالواجب الموسع وقد يدفع
جميع هذه المناقشات بجعل الموسع كناية عما لا حرج لا ضيق فيه مثل الضيق الذي في المأمور به المصطلح عليه عند الاصوليين
لان الموسع بهذا المعنى يشمل المباح في مقابل المضيق بل الموسع ايضا لكن يلزمه ان يقول بفساد جميع المستحبات في حق من عليه واجب موسع
كصلاة الليل او خصلة من المستحب سواء كان موسعا او مضيقا في مقابل الواجب ولو كان موسعا كصلاة عليه لانه موسع نعم لو كان المضيق فيلزم
ان يتوجه النهي الى المستحب فيفسد لكنه سهل بعدما عرفت سابقا من ان النهي المتولد من الامر الموسع ليس منشأ لشيء من آثار التحريم
لانه نهي تخييري مرجعه الى انه ان شاء يفعل ان شاء يترك الى ان ينتهي الامر الى المضيق المقتضي للنهي العيني المقتضي للفساد ثم ان جهات
الضيق في التوسعة على المعنى الذي فسرناهما به هو الخروج عن كون الاول عبارة عن مطلق الحرج والثاني عبارة عن خلافه يختلفان باختلاف
الجهات والاعتبارات نحو وجوه الضيق والتوسعة من يكون زمان المأمور به مضيقا وزمان الضد موسعا هذا اظهر الوجوه واشهرها
ومنها ان لا محيص منها ان يكون المأمور به واجبا عينيا مضيقا بحسب الزمان كالصوم مثلا او كان الضد ايضا واجبا مضيقا ولكن
كان تخييريا لا عينيا كما اذا كان على المكلف كفارة الحنث فورا او كان بعض افرادها منافيا للصوم الذي فرض وجوبه عينا مضيقا
فان الامر بالصوم المزبور يقتضي النهي عن الضد المفروض وجوبه تخييرا اذ يجب على المكلف اختيار الفرد الاخر الغير المنافي للصوم من
افراد الكفارة ومثلها اذا وجب عليه الشروع المزبور بنذر مضيقا وكان عليه احدى الكفارات على سبيل الضيق ايضا فانه يجب عليه اختيار
غير الصوم من الكفارة بناء على مضادة شرعا مع الشروع فالامر المضيق يقتضي النهي عن المضيق ايضا اذا اختلفا من حيث العينية و
التخييرية ومنها ان يكون الضد مستحبا فان الامر الوجوبي المضيق يقتضي النهي عن ضده المستحب لو كان مضيقا ايضا وغير ذلك من
الوجوه التي لا يخفى على المتأمل ثم ان التفصيل الذي ذكره بقوله وقد يفصل بما لا غبار عليه بان نقول ايضا انه اذا تزاحم المضيق والموسع
فالترجيح للاول مطلقا وان تزاحم المضيقان فالحكم هو التخيير ان لم يكن احدهما اهم في نظر الشارع ومن جهة الاهمية غالبا كون احدهما من حقوق
الناس ولكنه ربما يكون الاهتمام في حق الله كحفظ نفس الامام وبيضة الاسلام اهم في نظر الشارع قطعا والدليل على التخيير عند التساوي
هو ان الحكم باختيار احدهما معينا لا بد له من مرجح والا لكان تحكما وترجيحا بلا مرجح والمفروض تساويهما في الرجحان ولكن هذا الترجيح
مخصوص في مقابل احدهما الا انا نعلم قطعا ببقاء الطلب الا ان فيهما معا لكن الذي يدعونا الى ترك احدهما بالتخيير هو تعذر الامتثال بهما
معا فكان الفعل لما كان مشتملا في نظر الشارع والمصلحة الكامنة الموجبة للطلب ثم عدم امكان الجمع بين الامتثالين حكم بعذر
المكلف في ترك الامتثال باحدهما لا على التعيين فخروج احدهما من تحت الطلب الفعلي انما هو من جهة وجود المانع الذي هو تعذر
الامتثال لا لفقدان المقتضي لان المفروض ان كل واحد منهما واجد للمصلحة المقتضية للامر بها المزاحمة نحو وحدها انما هو لعجز عن
حال الزحمة والاحراج لمقاعن منعا تعاطي الواجبين المفروض وجوبهما معا في آن واحد فيعرف ان بين ان يكون الخروج من مطلوبية
بسبب فقدان المقتضي مثل قولنا انقذ الغريق الشامل لزيد وعمرو اذا فرض توقف نجاة احدهما على عدم نجاة الاخر فان خروج احدهما
الكلي من تحت الطلب الفعلي ليس باعتبار فقدان مقتضي الوجوب في احد الانقاذين بل باعتبار وجود المانع الذي هو تعذر الامتثال
ذلك الغرض بعض الافاضل في المقام على ما نقل حيث جعل المرجح في المقام احد الواجبين حتى خصص عنوان البحث في هذه
المسألة فقال ان الامر بالشيء انما يقتضي النهي عن الضد اذا كان دليل ذلك الامر قطعيا كالاجماع والضرورة ودليل وجوب الضد

طلبا فانه لو كان الدليلان كلاهما قطعيين فذلك فرض محال لان الالزام بالضدين في آن واحد ممتنع نحو امتناع اجتماعهما فان
كان عكس الاول بان كان دليل الواجب ظنيا ودليل الضد قطعيا مع تقدم الامر بالظني النوع عن الواجب القطعي لكونه هو المتعين
وان كان دليلا الواجب كلاهما ظنيين فيرجع الى الترجيح فيؤخذ بالراجح فلا وجه لجعل احدهما ناسخا ولو كانا مضيقين مقتضيا للنهي
عن الاخر ولو كان موسعا لاحتمال ان يكون الرجحان في طرف الموسع وجه غرابة هذا الكلام اولا ان باب تزاحم الواجبين وبين تعارض
باب اخر غير تعارض الادلة المطلوب فيها ملاحظة حيثية القوة والضعف لان الواجبين انما يكونان فردين من كلي واحد كانقاذ
الغريقين الموقوف انقاذ كل منهما على ترك انقاذ الاخر وهذا وان كان ليس من موارد بحثنا في هذه المسألة ضرورة كونهما متساويين
في الضيق والتوسعة وكون الغرض الاصلي للاصولي متعلقا بتزاحم المضيق والموسع لمقتضيات المغايرة بين الواجبين نوعا
دليلا الا انه لا يبحث في هذه المسألة الا عن حال الواجبين الذين يبحث عنهما في تزاحم الحقوق من حيث كون التعلق بكل من الدليلين
مقطوعا به ولو كان اصل الدليل مشتبها فلو كان دليل الواجب في كمال الضعف والدليل المنافي في فعل الضد كان كما لو ثبتا بالتواتر في
والاعتبار وهذا واضح وثانيا ان الغرض في عنوان هذه المسألة معرفة النسبة والمضادة بين الامر المضيق والامر الموسع فلا بد اولا
من معرفتها فانما ثم الرجوع الى الادلة في مقام العمل انطرح ما كان دليله ظنيا الا ان يجعل الفرق بين القطعي والظني رجحانا
للمنافاة في صورة التساوي مثلا بان يقال انهما ان كانا ظنيين مثلا فلا يقتضي الامر منهما النهي عن الموسع عند عدم المنافاة بينهما
لان المنافاة وعدمها لا يختلفان باتفاق الدليلين في الاعتبار والقوة واختلافهما فان كان بين الامر المضيق والموسع
مضادة فلو كان دليلاهما قطعيين او ظنيين او مختلفين فهي ثابتة بينهما والا فلا وجه لملاحظة حال الدليلين في مسألة
اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بل هو كلام في البعد المفرط عن الافاضل لذا نجد الكتب خالية عنه وكيف كان فالدليل
على تقديم الاهم من المضيقين على الاخر تنقيح حال الشارع وحكم العقل بذلك في قاعدة الاشتغال السارية في جميع المقامات
التي يدور الامر فيها بين التخيير والتعيين وعوض المقام الواقف لحق هو التخيير ايضا فاسد جدا لبعد العلم الضروري بان ازالة
فالاول اهم عند الشارع المقدس وجب الحكم الا ان يكون المراد بالاهم ما هو الراجح في نظر المكلف لا في نظر الشارع فان الرجحان الذي
يراه المكلف من دون استناد الى ما يرجع الى الشرع غير معتنى به جدا فلا يحكم بالترجيح بل بالتخيير وطريق معرفة الاهمية تتبع كلما
في الشرع من الاثار المترتبة من قبله على ترك الواجب وفعل الحرام فانا اذا رأينا انه حكم بفسق الكاذب وكفر قاتل النبي علمنا ان حفظ النفس
الشريفة اهم في نظر المقدس من الاجتناب عن الكذب الا ان الظن بالاهمية كاف في الحكم بالتعيين لان العقل وقاعدة الاشتغال
ايضا لا ينهضان على الحكم بذلك بل لا يبعد الحكم بالتعيين بمجرد احتمال الرجحان والاهمية ولو لقاعدة الاشتغال المزبورة السليمة عن
المعارض ثم المرجح فعلا يقتضي وجوب الترجيح بل استحبابا ومثلوا له بالامر بين الاجتناب عن سب الامام عليه السلام الا في التخيير و
وحفظ نفس او دم فانه مقام التخيير بين الامرين على ما عزي الى اصحابنا ويستحب مراعاة حفظ النفس ... فدية الناس و
ربما يتوهم المنافاة بين قولنا بالترجيح الاستحبابي وقولنا المتقدم من الحكم بالترجيح عند احتمال الرجحان الا ان الفرق بين
وجود الرجحان الملزم وبين القطع بعدم لزوم الرجحان للغير الملزم ما بين الارض والسماء واما انكار اصل الترجيح استحبابا واستينافا
لا يصغي اليه لكان بينه للوجدان والتتبع **المقدمة الثالثة** في معرفة المراد من الشيء والنهي المشتمل عليهما عنوان
البحث اما الاول فلعل لفظ الشيء الوجودي ويمكن ان يراد به الترك ايضا فيدخل فيه مثل ترك الزنا وعليه يتجه القول بان
الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام لان النهي عن ترك ترك الزنا عبارة اخرى عن النهي عن فعله حدا كما يتجه القول بان المراد بالنهي
الذي يقتضيه الامر بالشيء ما يعم الاصلي والتبعي لان هذا النهي المستفاد من الامر بالترك ليس الا اصليا كما ان النهي المتعلق بالـ
الماهية على القول بان الامر بها عين النهي عن الضد العام متعلق الامر بالسكون عبارة من النهي عن الحركة يكون اصليا فيخص
المراد من النهي بما يعم الاصلي التبعي مع اختصاصه بالتبعي وبالاصلي فقد يسمى لفعل ما او ترك ما او يخصص بالاصلي كما
تراه في كثير هذا ما تراه في كلمات الاصحاب في ذكر الثمرة من بطلان الضد العبادي المتوقف لما هو كالصلاة الواقعة في وقت
الازالة فانه لا يتم الا على تقدير كون النهي المتعلق بالضد اصليا اذ النواهي التبعية لا يقتضي الفساد خصوصا في المعاملات فحيث
حكموا بالضد بالبطلان على القول بالاقتضاء علم ان النهي المتنازع فيه هو النهي الاصلي عندهم ومن هنا ينعكس وجه كون الوجوب
المتنازع فيه في بحث مقدمة الواجب هو الوجوب الاصلي التبعي عندهم كما تقدم لان الحرمة مع عدم ثبوتها من جهة المقدمة
وان قد ثبت كون الحرمة هنا حرمة نفسية حاصلة من النهي النفسي الاصلي ثبت ان الوجوب المتنازع فيه في بحث مقدمة الواجب

اصلي شرعي والتحقيق عندنا كما مر في تلك المباحث وجواز المقدمة حرام بنهي لا اصلي على هذا يلزم التعميم في النهي المتنازع فيه هنا لان الحق الموافق للتحقيق والاشهر ايضا ان النهي المتعلق بالاضداد الخاصة على القول به ليس من جهة المقدمية بل من جهة الا تلازم او المقدمية فلو خصصنا بالنهي الاصلي فكيف ينطبق على هذا القول واما ما ذكره من حكمهم بفساد الضد بناء على كون النهي المتنازع فيه نفسيا لان منشأ الفساد انما هي المبغوضية والنهي انما يقتضي الفساد من جهة كشفه عنها والمبغوضية ليست من خواص النهي الاصلي فقد يجتمع النهي التبعي ايضا ولو كانت المبغوضية تبعية فقد لا يجتمع مع النهي الاصلي اذ قد يكون النهي الاصلي عن شيء وقد يتحقق في مقدمة الواجب الاوامر الغيرية غير واجدة للمصلحة اصلا الا التوصل الى الغير فكذا النواهي فقد يرجح بعد المبغوضية

الرابعة في الضد معنى الضد المنافي والمعاند مطلقا وفي اصطلاح اهل المعقول امر وجودي لا يجتمع مع وجودي آخر في محل واحد في زمان واحد والمتناقضان نقيضان فان البحث في الضد اللغوي لا الاصطلاحي لانهما لا يجتمعان بل احدهما وجودي والآخر عدمي ويعتبر في التضاد مضافا الى ذكر جواز توارد هما على محل واحد فيخرج نحو السواد والعلم فانهما وان لم يجتمعا في محل واحد لكن ليسا متواردين على محل واحد لان محل كل واحد منهما مغاير لمحل الآخر فان محل العلم القلب ومحل السواد الجسم وزاد بعض شرطا آخر وهو ان يكون المنافاة راجعة الى التضاد بحيث لا يجتمعان على محل واحد فاذا لم يرد كل واحد منهما ثانيا فالمتضادان كل منهما لا يكون من النقيض في شيء مثل العلم والسواد اذا عرفت ذلك فيقدر طلاق لفظ الضد هنا على امور منها كل واحد من الامور الوجودية المنافية للمامور به مثل الاكل والشرب للمشي بالنسبة الى الصلاة وهي بالنسبة الى الارادة ولا شك في اطلاق الضد عليها حقيقة بحكم المعنى اللغوي بل انما يكون بعض الانواع الوجودية من الموانع والنواقض بالنسبة الى الآخر كبطلان الصلاة ونواقض الطهارة ورافع الاحداث وموانع العقد ونحو ذلك في اطلاق الضد على هذه الامور لا يخلو عن اشكال ومنها الان نسبة كل واحد من الضدين مثل نسبة الآخر انما الامر فيها بين كل ما نافع من الممنوع من الحكم منشأ الى الاشكال المتقدم توارد هما على محل واحد فلا بد من ان يحمل على جهة احد الافعال الوجودية المنافية للمامور به ويسمونه بالضد الخاص واطلاق الضد عليه حقيقة ما عرفت بل هذا في الحقيقة راجع الى الاول ومنها الترك ويسمونه بالضد العام وهذا اشهر واصح اطلاق الضد عليه لا يخلو عن شيء لان الترك امر عدمي والمأخوذ في الضد الاصطلاحي ان يكون امرا وجوديا مرفوعا بنفسه بين الفعل لا ضد له ولو جعل الترك عبارة عن الكف العدمي لكان له وجه الان هذا الاخير امر وجودي منشأ الفعل الذي العدم عبارة عن الوجود وعلى هذا فيصير الواسطة بين الفعل والترك وهو ما اذا ترك الفعل لا عن اختيار فانه ليس من الترك المفسر بالاختيار ولا يرد ان هذا التحقيق الترك ايضا ينقبض بالفعل لانه ينقبض لو جاز العدم والعدم قد يكون مسبوقا بالاختيار وقد لا يكون كما في الاول ايضا فمن اراد مطلق العدم الذي هو نقيض للوجود وفي النقيض ينقبض الاختيار امر وجودي لا يجوز جعله جزءا من العدم المطلق الذي هو نقيض للوجود وكون الجنس هو العدم لا يجعل نفس الاختيار عدما وعلى اي حال فان فسرنا الترك بنفس ان لا يوجد ان نقيض للفعل جدا وان فسرنا بالاختيار عدم لا يجتمعا امكن جعله من الضد المصطلح مثل الفدا من حمل الكف لكونه من الامور الوجودية التي لا تجتمع مع الفعل في محل واحد اعترض عليه بانهما وان لم يجتمعا في محل واحد لكنهما ليسا من المتضادين المتواردين على محل واحد بل هما من قبيل العلم والسواد الذي قد عرفت خروجهما عن الحد بقيد التوارد لان محل الكف هو النفس ومحل الفعل هو الجوارح في كل من الكف نظرا لما في كلام المشهور فان الترك الذي كلامنا فيه هو الذي اخذ في معنى الوجوب في قولهم الوجوب طلب الشيء مع المنع من الترك المراد بالضد العام هو ترك المأمور به الذي منع منه الحاكم بالايجاب ومن لم يتفطن من القائلين بكون المطلوب بالنهي هو الكف ان معنى الترك المطلوب من النهي عبارة عن طلب الكف انما الترك الذي يدخلها النهي مثل قوله لا تترك الصلاة الذي قد اعتبر المنع منها في فصل الوجوب ايضا عبارة عن الكف كما في الذي عاد الى رجال الترك المطلوب من صيغة النهي الى الكف لا يجوز الترك لانه لا يجوز تعلق الطلب عليه حقيقة وعدما وهذا غير موجود في المقام الان المطلوب من قولنا لا تترك الصلاة المنهي عنه من قوله صل هو بعينه طلب فعل الصلاة فلو فسرنا قوله لا تترك الصلاة بقولنا كف عن ترك الصلاة فهذا يكفي في جعل المطلوب من النهي امرا مفيدا ولا حاجة الى تفسيره بقولك كف عن الكف عن الصلاة بل لعل هذا من المستهجنات التي لا اظن فانا لا يتهادى ان الترك سواء كان مدلول الهيئة او المادة امر غير مفيد فان دليلهم انما يدور على رجوع النهي الى الكف فالكف فيه مدلول المادة او الهيئة حتى امر لازم على هذا التقدير ان يكون المراد من ترك الزنا كف عن الزنا وهكذا شأن المقام واضح الفساد بما عرفت من ان الامر في المقام ان كان مما في مثل ترك الزنا لان الترك المنهي عنه في المقام امر عن طلب الفعل فلا حاجة الى ارجاعه الى الكف بعد كون المراد من النهي حقيقة طلب فعل المأمور به واما ما يوهم من ان لا زم لا على فعل فلا بد من كون المراد بقولنا لا تترك الصلاة الحاصل

في مسئلة الضد

قوله حصل الكف عن الكف الا لكان الذم على غير الفعل فهو ايضا اجنبي عن المقام لانه يكفي في تصحيح الذم هنا جعله مترتبا على الكف
عن الصلوة فلا حاجة الى ان يعتبر لاتيان الصلوة بالكف كيف كان فلا وقع عند التامل الفطن بكلام المستدرك بل ولا اظن احدا من القائلين
بان المطلوب من النهي هو الكف فان كل واحد من المقامين بمراحل عن الآخر وهذا خلط فاحش وخبط بين لمتفطن واما في كلام المعترض
فلان منع مضادة الكف مع الفعل بدعوى تغاير المحل ممنوع لان المحل الكف والفعل كليهما هو النفس وان كان اثرهما الظاهر
الجوارح لان الفعل عبارة عن بعث النفس للجوارح والكف عن امساكها والبعث والامساك لا يتماثلان ويجتمعان للنفس واثرهما انما يظهر
في الاعضاء والجوارح فان النفس اذا بعث الجوارح على العمل حصل منه حركات مخصوصة في الجارحة من الاعضاء المخصوصة واذا امسكها
حصل القبض والسكون فيها فان جعلت الفعل عبارة عن نفس الحاصل الاثر فيقابله باثر الامساك الذي هو الكف فيتماثلان محلا
جدا ان جعلت عبارة عن بعث النفس فيقابله نفس الامساك على اي تقدير فالكف والفعل محلهما واحد ويمكن تواردهما على ذلك المحل
كيف ولو كان محلاهما مختلفين كالعلم والسواد لجاز اجتماعهما في محلهما نحو العلم والسواد والفعل والكف عنه لا يجتمعان في غاية
الوضوح كل ذلك فيما اذا اريد جعل اطلاق الضد حقيقيا على النهي ولكن الظاهر ان هذا الاطلاق مجازي لعدم التضاد وانه لان الافعال الخاصة
المغايرة للترك الا امور بما كانت ضد حقيقيا لما امور به سمي الترك بالضد مجازا ووجه تسميته بالضد لغا هو اجتماعه مع جميع الاضداد
وذلك في **المقدمة الخامسة** في بيان المراد من الاقتضاء المتنازع فيه والمراد بالعينية وان كان الظاهر التضمن والالتزام
يدل عليه كلام من صنف المحالي في الضد العام حيث قال انه لا نزاع من حيث اصل الاقتضاء وانما النزاع في كيفيته وانه هل هو بالعينية او
التضمن والالتزام اذ الصريح منه ان الاقتضاء المتنازع فيه بطريق العينية ويدل عليه ايضا امكان القول بالعينية في الضد الخاص كما
ربما يتوهم عن بعض العبائر كقولهم ان الامر بالشيء نهي عن ضده اخص من النزاع بالعينية ولكن المراد بالعينية الاعم ثم الفرق بين العينية
والدلالة التضمنية الظاهرة بالتامل في الفرق بين الاثنين ونصف الاربعة من دلالة لفظ الاثنين على معناه والثاني على سبيل التضمن
والاول بعين اتحاد الاثنين ونصف الاربعة من باب العينية وهذا مما لا اشكال فيه اذا تمهدت المقدمات فالاقوال في الضد العام
احدها نفي الاقتضاء راسا هذا مختار العضدي والحاجبي المنسوب الى العلامة وجمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة ودعوى بعض كصاحب المعالم لا
خلاف في الضد العام في اصل الاقتضاء بل في كيفيته كما تقدم لا اصل له ثانيها الاقتضاء على وجه العينية على معنى ان الامر بالشيء والنهي
عن تركه عنوانان متحدان معنا وان تحيثا مفهوما وثالثها الاقتضاء على وجه التضمن رابعها خامسها الالتزام اللفظي والعقلي ولا
اشكال في نفي العينية والتضمن واما نفي الالتزام فهو بدعوى عدم كون المنع من الترك جزءا من مفهوم الوجوب لجعله عبارة عن مجرد طلب
الفعل على جهة الالتزام الذي هو في المرتبة العليا من الطلب ونحن الطلب الشديد الذي لا الزام فيه ولا بعد بل انما البعد كون الوجوب
مركبا من طلب الفعل والمنع من الترك لان ذلك يستلزم تركيب كل واحد من الاحكام الخمسة من الحكمين لانا لو جوزنا تضمن النهي عن الترك
الذي يقتضي التحريم والتحريم نهي عن الفعل يتضمن ايجاب الترك والاباحة مركبة من الاذن في الفعل والاذن في الترك فيكون الاباحة
مركبة من الاذنين والاباحتين وهكذا وما يقال من ان الوجوب طلب فعل مع المنع من الترك فلا يراد به الترك بل انما يراد به ان الوجوب
مرتبة من الطلب لو التفت الامر الى الترك لم يكن راضيا بخلاف الاستحباب فانه مرتبة من الطلب لو التفت الى الترك لكان راضيا
فعدم الرضا بالترك من اللوازم الغير البينة للوجوب لا جزء ولا عينه ومن هنا ظهر دليل القول بعدم الاقتضاء راسا كما ذهب اليه الحاجبي
والعضدي وغيرهما الا انه لم يدعوا عدم كون هذا النحو من المنع التخلفي نهيا نحو دعوى النافين لوجوب المقدمة بعد كون الارادة
الاجمالية التي اثبتنا للمقدمات بحكم العقل للوجود او جوبا والحاصل ان القول بان الاحكام الخمسة بسيطة لا تركيب فيها فان الوجوب
والاستحباب عبارتان عن المرتبتين من الطلب بعض الاولى والحرمة والكراهة عبارتان عن المرتبتين من النهي والمبغوضية بعد الاول والاباحة
عبارة عن حصة بسيطة في الفعل بين بعيدا عن الضدين وعلى هذا يتجه تصوير القول بالاقتضاء على وجه الالتزام كما يتجه نفي الاقتضاء
راسا في الضد الخاص لا يحكي عن القول بالتضمن وان كان القول به ليس بعد القول بالعينية في معنى حركة
قوله الاشكال وصل في قوله لا يمثل الذي يظهر من بعض في الضد الخاص للمبادرة وهو ان الامر بالشيء ترتيب
يقتضي عدم الامر بالضد كان النهي ولي والذي دعا الى هذا ان الثمرة المترتبة على النهي من فساد العبادة الموسعة لو
في وقت المضيق على هذا القول واضح ذربما امكن دعوى تصحيحها مع النهي كما يجيء في الاستدلال ولكن لا يمكن دعوى مع عدم الامر
الى ان اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بالضد اقرب في الاعتبار والاستدلال لا من اقتضاء النهي عنه وهذا القول في بادي النظر يجامع
القول باقتضاء النهي عن الضد ولكن التحقيق ان هذا القول ان لم يرجع الى القول المشهور ففي غاية البعد التحقيق بيان ذلك يجانب

في بيان المراد من الاقتضاء

في نقل الاقوال في المسئلة

الى تمهيد مقدمة وهي ان المصحح للامتثال في العبادات على القول بتعلق الامر بالطبائع دون الافراد انما هو تعلق الامر بعنوان دائر
مقدمة مستحبة محصورة على نحو صدق الكلي على الفرد لا حاجة الى تعلق الامر بخصوص ما يأتي به المكلف من تلك الافراد بل يكفي في صحة
اتيانه راجحية ذلك الكلي المأمور به فلو ورد امر بعتق رقبة واتيان رجل فذلك الامر المتعلق بكلي العتق يقتضي الاجزاء والصحة في الفرد الذي
يأتي به المكلف في مقام الامتثال من غير ان يكون بذلك الفرد بخصوصه امر بخصوصه بل معنى كونه مأمورا به كون الكلي الذي هو فرده مأمورا
به فيكون حينئذ افراد العبادات لدى الاوامر حينئذ كلها انها النية ثم على ورود التخصيص بوجه من وجوه ذلك الكلي نحو الصفة بمجال
الوصف ثم تعدد مصرح بعض الافراد بمعنى عدم كونه مجزيا في مقام الامتثال بذلك الكلي لابد ان يكون ناشيا من منع المولى من الاتيان
به في ذلك الفرد اذ لا حاجة لذلك الفرد من حيث كونه مجزيا مسقطا عن التكليف بذلك الكلي الى الاذن من المولى والامر به الا كان افراد
المهية الواحدة التي يتعلق بها امر عيني واجبا عينيا بتعيين عدم معقولية التفكيك بين الامر المتعلق بالكلي والاوامر المتعلقة بالافراد
من حيث العينية والتخيير بعد سراية امر ذلك الكلي الى الافراد الواحد كل واحد منها للكلي بتمامه فحينئذ الحكم ببطلان بعض الافراد
فلابد لنا في ذلك من الاستناد الى المنع في مقام الامتثال والا فيكفي في الحكم بالصحة ان يتعلق الامر الشرعي بكلي ذلك الفرد وان لم
يحتج ذلك الى غير الاحتياج الى امر المولى بخصوص ذلك الفرد اذا تحقق ذلك فنقول فساقول البهائي ان الكلام انما هو في الاضداد الموسعة
بدلا ريب في ان الواجبات الموسعة كلها بحسب الاجزاء في زمان ذات افراد كثيرة فالحكم بفساد بعض افرادها المضادة لزمان المأمور به المضيق
ان يستند الى المنع والنهي فلو قيل بان الامر بالمضيق يقتضي المنع والنهي عن الفرد من الموسع الواقع في وقته يجب الحكم بالفساد كما في
المشهور والا فيجب عدم كونه مأمورا به لا يحكم بفساده كيف وليس شيء من الافراد بمأمور به مادون غيره الا الاذن العقلي الذي ينشأ عن انطباق
الكلي المأمور به عليها سواء فرض وقع في وقت واجب مضيق ام لا فلو كان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد فلا بد في القول بانه يقتضي
الامر به بعد ان كان مطلوبا مع قطع النظر عن ذلك الامر المضيق يتم كلام البهائي بعد ثبوت حد امرين احدهما ان يكون الامر بالمضيق
بمنزلة التخصيص والتقييد اللفظي لعنوان الضد الموسع بغير الفرد الذي وقع في زمان ذلك المضيق على ان يكون وجوب الازالة
بمنزلة الاستثناء من قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل حتى يصير المعنى فوت الا الزمان الذي فرض فيه شيء فوري
كالازالة فانه لو تم ان الامر بالمضيق يوجب مثل هذا التخصيص في عنوان الضد لتم قوله بان عدم الامر يكفي في الفساد لان الفرد الواقع
وقت الازالة لم يكن الا داخلا تحت المراد من قوله الصلوة فلم يكن الامر المتعلق بالصلوة كافيا في حجية هذا الفرد الخارج ولا شيء غيره
الاحتياج الى المنع والنهي ويمكن ان يدعي اثبات مثل هذا اذ كل احد يعلم ان الامر بالشيء لو اقتضى النهي او عدم الامر فانما يقتضيه من باب
العقل واستحالة التكليف بالامرين في وقت واحد بالمضيق والاستثناء هذه لا تقتضي التخصيص والتقييد في عنوان الصلوة المحب
المراد بل انما يقتضي المنع العقلي الذي هو في حكم المنع الشرعي عن الاتيان بغير الواجب الفوري من الصلوة وغيرها وثانيهما ان يكون التخيير
في افراد الموسع بحسب اوقات التخيير شرعيا مثل التخيير في الواجبات التخييرية فان القول بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر دون النهي يقيد
مقالة القول بانه يقتضي النهي لان الافراد فلا امر بها شرعا بخصوصها حينئذ قلنا ان الامر بالمضيق يوجب خروجها عن صفة المأمور به المحكم
بالبطلان من ثمة ان يكون هناك مرتبة لكن التحقيق عندنا ان التخيير في الواجبات الموسعة بحسب الاجزاء وقات عقلي نحو التخيير بين
افراد الكلي المأمور به تخيير شرعي كالتخيير في الواجبات التخييرية هذه هي الاقوال في المسئلة واما ثمرة هذا النزاع فلا ما من يتراءى انها
قبل الشروع في ذكر الادلة منها ترتب العقاب في فعل الضد على الاول دون الثاني بل لتعدد العصيان الا ان ترتب العقاب في النواهي الغيرية
غير معلوم بل انما المعلوم خلافه كما مر تحقيقه في الواجب الغيري من ان ايضا العقاب امر اخروي راجع امره الى الله تعالى فلا فائدة في جعله ثمرة في
شيء من المسائل بخلاف العصيان فانه لا ينفك فيه بين النفسي والغيري الاصلي والتبعي من الاوامر والنواهي ولذا ثار شرعية ايضا
اذا كان الضد من الامور التي توجب العصيان فيه حكما من الاحكام كالسفر بناء يوجب الفسق لو قيل بان العصيان هذا من موانع
العدالة وان كان الفسق خلافه ومنها فساد العبادات الواقعة في وقت المأمور به على القول بالاقتضاء والظاهر ان هذه الثمرة
المسلمة بين اكثر الاصحاب سيما القدماء منهم كما يظهر من تتبع كلماتهم وفتاويهم في ابواب الفقه كما في باب قضاء الصلوة فان كثيرا
من القدماء كالشيخين والسيد والقاضي والحلي والآبي على ما حكي عنهم وعن غيرهم ذهبوا الى فورية القضاء وفساد الحاضرة قبل
الاتيان بالفائتة مستندين الى اخبار دالة على وجوب المسارعة الى الفائتة ولم يعترض عليهم احد من المتأخرين القائلين بعدم الفساد
بان النهي عن الضد المتولد من الامر لا يقتضي الفساد بل اجابوا عنها بعدم الدلالة على الفورية وبعدم السند فلذا قدح المحقق
في شكوك العشرية القول بالقضاء يقتضي الحكم بتحريم جميع الاشياء ان فيما حكي عنه لزم القول بالقضاء بعد ما لزمه منع من عليه صلوات

كثيرة فان ما كان شيئاً او اثنين او ثلاثاً على الضرورة ولا يتعدى الا الاكتساب فهو قوة يوم له وليلته او انه لو كان معه ثوب يحرم عليه لاكتسابه
والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سوفسطائي ولو قيل فهذا انا ابو الصلاة الى ذلك قلنا نحن نعلم من المسلمين كافة خلاف ما ذكره
فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى لا يأتي شهرين يوم سنة كثيرة لتناول نهي ويتكشف عن كلامه هذا انه لا
منافي من الحكم بفساد الحاضرة قبل الفائتة على القول بالمضايقة نفي اقتضاء النهي المتولد من الامر المضيق الفساد لو كان عندهم محال
منافية لكان الاشارة الى منع الفساد من ادلة الدليل على الصحة اللهم الا ان يكون نظرهم في خصوص حرمة الضد الواجب اولياً
لا في صحته وفسادها اذا كان من العبادة وصرح ابن ادريس فيما حكي عنه بالفساد مستنداً بان فيه ما يستلزم القبيح جامعاً بظهوره من كلامه
في باب الدين ان النهي المتعلق بالعبادات من وجوب الاداء فوراً يقتضي الفساد حيث ان العلامة قد صرح في مختلف القواعد بفساد الصلوة
في اول وقتها في حق من عليه الدين الواجب ادائه فوراً وبالجملة معظم الاصحاب سلفاً عن خلف لا يتفاوتون في امثال هذه المسائل
في الكبرى بعينه في كون النهي موجباً بل انما يتفاوتون في الصغرى المراد بها ثبوت فورية المأمور به نعم قد صدر من المحقق الثاني في شرح القواعد
قول بصحة العبادة ولو كان ما في تعدد بها على اداء الدين ثم تبعه بعض من متأخري المتأخرين كالشيخ الفقيه في كشف الغطاء وتبعه تلميذه
الاصبهاني الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم بأنه تحقيق منه في تصحيح ذلك ثم تبعهما اخوه الشيخ المحقق صاحب الفصول وغيره
كصاحب القوانين ونحوه قال في كشف الغطاء في البحث عن المقدمة ما لخصه ان المقدمة في الحرام لا يعد شغل الذمة لا ثبات الصحة وان
المعصية فيها لانه اذا عصى بترك المأمور به المضيق مثلاً فاتى بالضد فلا يأتي ذلك بصحة ذلك الضد اذا كان من العبادات قال واي
مانع من ان يقول الامر المطاع لمأموره اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا افعل كذا هو قوي الوجوه في حكم الجاهل بالقصر والاتمام
من مقتضى الخطاب الامر مقتضى الدخول تحت الخطاب قال القول بالاقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وعدم اقتضائه اقرب الى السداد
انتهى وقد ذكرنا هذه العبارة وغيرها في بحث مقدمة الواجب بيناً فسادها وفساد ما قيل في توجيهها بتشبيهها من كلام الشيخ في الحاشية
واخيه في الفصول بما لا مزيد عليه فلا نطيل بذكر ما فيها هنا بل نشير اجمالاً الى حاصل كلام الفاضلين المحشي ويجيب عنهما وحاصل كلامه
ان مقتضى الامرين المضيقين من المستحيل الاولية ولكن مقتضى الامر المضيق والامر الموسع لا ضير فيها لانه يرجع الى وجوب الموسع
على تقدير العصيان في ترك المضيق ووجوب المضيق مطلقاً وهذا لا عيب فيه لانه ليس من التكليف بالامرين في آن واحد الثابت
المضيق والموسع في الوجوب بل هو تقديم للمضيق على الموسع ثم بقاء وجوب الموسع على تقدير العصيان بترك المضيق ولا استحالة في ذلك
انما الاستحالة في طلب شيئين في آن فلا بد من جعل الامر فيها تخييراً عقلياً هذا حاصل جميع كلماته بلوازمها نصر ما انت خبير
بان هذا كر على ما فر لانا اذا قلنا ببقاء الامر الموسع مكلفاً باتيانه وباتيان المضيق ايضاً لان العصيان لا يوجب سقوط التكليف
فاذا فرض ان العصيان فيلزم اجتماع الامرين في آن واحد هو مستحيل باعترافه هذا مضافاً الى استلزام القول بصحة الموسع على تقدير العصيان
اجتماع الامر والنهي اي الوجوب والحرمة في ترك المضيق من جهة كونه محرماً واجباً من المقدمة والوصلة الى الموسع قال الفاضل المحشي
المحيص عن هذا الاشكال انه ليس مقصوداً فانه باق كما كان وقد اوردنا كلماته وفسادها في مبحث المقدمة فارجع اليها
لا ينبغي للمتأمل المنصف التأمل في الثمرة المزبورة وان الضد على تقدير كونه من العبادات يكون فاسداً جداً سواء قلنا بان النهي
هذا اصلي او تبعي او قلنا بانه تبعي ولا يأتي ذلك ما تقدم منا في مقدمة الواجب ان الامر الغيري لا يجعل الشيء عبادة ما لم يكن فيه
ذاتي وانه لا يوجب صحة العبادة الا القول بجعل صحة المقدمة العبادية وفسادها من الثمرات في وجوب المقدمة وعدمه من ذلك
الفرق بين الامر والنهي واضح لان النهي سواء كان غيرياً او نفسياً اصلياً وتبعياً فيه طلب الترك وطلب الترك لا يجتمع مع طلب الفعل
فيكون باطلاً بناء على اقتضاء النهي في العبادات الفساد بل يمكن الحكم بالفساد اذا كان من المعاملات ايضاً بناء على اقتضاء النهي
فيها ايضاً الفساد وبالجملة هذه الثمرة على الظاهر لا اشكال فيها ثم انه ينبغي هنا ختم الاشكال في ان الاشكال في مسألة الجاهل بالقصر
والاتمام ونحوها كالجهل بالجهر والاخفات ولكنه احسن بغير وجه الاشكال على ما تفطن له الاستاذ ثم وجدنا نقل الشيخ بعينها
ظواهر الادلة من الكتاب والسنة بل الاجماع ظاهر ان الجاهل يؤخذ القصر في السفر ويوجب الجهر فيها او طمأنينة في ذلك من الصلوة
مكلف بحرمة ما قلنا ان الجهل بالتفصيل الذي هو حكم الله الواقعي كالعلم انه شرط حكمه المعذورية ومع ذلك كيف يحكم
بمعذوريته مع تقصيره وبقاء الوقت ثم مع اتيانه بالمأمور به هذا الاشكال انضح الا انه يختص بقصر مذهب العدلية من
المخطئة دون المصوبة فانه قيل ان المراد بالمعذورية سقوط التكليف الذي هو المأمور به عنه وهذا ضرر الاخبار الخاصة بانه قد
صلوة من لا يدري بالجهل مثلاً وانه آتٍ بالمأمور به واما الجواب الذي اشار اليه الشيخ بالنظر وحاصله ان الجاهل حال جهله مأمور

اي اقتضاء

خلاصه

بالنقل على تعلقه بالغصب لانه مأمور به فعلم من الجهر والاخفات نظيره ما مر من التخيير بالصلوة على نفقته وعصيانه ما لا يلزم كما ذكره وذكره
ابن جماعة نفيه كما عرفت في غير موضع منها اى من الثمرات حصول العصيان في الضد فيجرى فيه الاحكام الثابتة للمعصية كما اذا كان
الضد سفرا فانه اذا كان معصية يجب فيه تمام الصلوة والصوم وقد اشرنا اليه سابقا والجواب ان ترتيب احكام المعصية على مثل هذا العصيان
الناشئ عن النهي المقدمي مشكل كما ان صيرورتها سببا للفسق مشكل والله العالم بحقائق الامور هذا اوان الشروع في ذكر ادلة الاقوال
حجة القول بنفى الاقتضاء راسا في الضد لغة ما قدمناه لك في تحرير الاقوال سطر اما وحاصله انه لا اقتضاء بأحد وجوه
فرع ثبوت الملازمة بين طلب الشيء وطلب ترك ضده في نفس الطالب الامر والملازمة ممنوع غير بل منفية وجدانا ضرورة غفلة الطالب
كثيرا ما عن تركه فضلا عن ان يكون طالبا لذلك الترك واذا كان الامر كذلك فدعوى الاقتضاء الذي يتوقف على كون الامر بالشيء
للترك وناهيا قال الحاجبي بيانا انه لو كان الامر بالشيء نهيا عن الضد ونضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد لكن عنه لانه نطلق النهى ونحن
نقطع بالطلب مع الذهول عنه ما اعترض بان المراد الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان ذاهلا عنه لما يطلبه من ترجيح المستقبل
سلم فالكف واضح قال الشارح العضدي توضيحه ما لفظه هذا اعترض عليه بان المراد بالضد هو الضد العام لا الاضداد الجزئية ولئن
ينه هل عنه هو الثاني الا الاول لان تعقله حاصل ضرورة ان الامر موكول الى ان يتعقل الضد لاستلزام طلب الامر بطلب الحال
دائما بما يطلبه انه علم انه متلبس بضده لا به وانه يستلزم تعقل ضده الجواب انه يطلب منه لعدم الحاصل في الحال لا التلبس به في الحال
انه يطلبه في الحال كما يوجد في الحال ولو سلم فالكف واضح بعلم بالمشاهدة ولا يتجه التعميم بذلك انه مطلق ضدا غايته النهي
عن الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح موردا للنزاع لا يتجه انه نهى ولو نظر ثانيا ما ذكرنا الا ان ظاهرها تسليم الملازمة بين الامر
بالشيء والنهي عن الضد العام في الامر المطلق ونحن انما نمنع عنها في ذلك ايضا ثم انه يظهر من قولهما ولو سلم ان الامر بما يقتضي النهي عن الكف
وهو نوع من الضد العام ولا من الخاص وانه خارج عن محل النزاع ومن هنا احتمل ان يكون مرادهما من الضد العام احد الاضداد الوجودية
لا بعينه كما يشعر به قول العضدي في تقرير الاعتراض انما يطلب انه اعلم انه متلبس بضده وقوله في الجواب لا حاجة في العلم به الى الكف لعلم
بفعل الضد كيف كان فيما يمكن الاستدلال به على نفي الاقتضاء في الضد العام ما ذكرنا وجوابه ان النهي التفصيلي عن الضد العام وهو
الترك وان لم يكن ملازما لطلب الشيء والاخير من التصور والحضور في بال المتكلم الا ان النهي الشاني المراد به ان الامر لو التفت الى الترك لكان كارها
له وساخطا منه موجود بالضرورة والوجدان وهذا القدر من النهي الشاني الفاقد للنهي التفصيلي يكفي في افادة الحرمة وترتب الاحكام نظير
ما قدمنا في وجوب المقدمة من كونها مطلوبة للامر بالطلب الاجمالي الشاني وكفاية هذا القدر من الطلب في اثبات الوجوب ولا ريب في ثبوت
الملازمة بين هذا النهي الشاني وبين طلب المأمور به في نفس المتكلم ولحاظ الذهن اما بالعينية او بالاستلزام او بالتضمن على الاحتمالات
المزبورة حجة القول بالعينية في الضد العام كصاحب الفصول ان معنى النهي عن الترك الذي هو الضد العام طلب ترك الترك لان معنى
النهي طلب الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل المعنى وذلك ظاهر وفيه ان اريد العينية بحسب المفهوم فهذا كذب واضح
بل القائل المزبور قد صرح ايضا بخلافه وكيف لا يتباين الالفاظ المترادفة جدا وان اريد بها الاتحاد في المصداق الخارجي بمعنى ان ما يصدق
عليه الفعل في الخارج بعينه يصدق عليه انه ترك الترك فطلب احدهما يكون عين طلب الاخر ففيه ان ذلك بعد التسليم مع ان طرف
المنع فيه مفتوح نظرا الى دعوى كون الفعل مصداقا لترك الترك لانه مفهوم عدمي انتزاعي من الفعل غير مجد ايضا لان اتحاد مصداقهما
في الخارج لا يصير سببا لطلب احدهما مع طلب الاخر ضرورة ان طلب شيء ذي عنوانين باحدهما يغاير طلبه بالاخر مفهوما ومصداقا لان
طلبه بكل من العنوانين يتبع تصوره وتعقله بذلك العنوان مستقلا فكيف يكون طلب ذلك الشيء باحدهما عين مفهوما ع
الاخر ومصداقا مع تعقله عن ذلك الحاصل ان الضاحك والكاتب مثلا وان كانا متصادقين على شيء واحد الا ان طلب ذلك الشيء
متصفا لكاتبه مغاير لطلبه بعنوان الضاحك مفهوما ومصداقا لان تعدد العنوان يقتضي تعدد الطلب باعتبار اقتضائه تعدد الالتفات نعم اذا
التفت الطالب الى جهة طلبه باحد العنوانين الى العنوان الاخر وعلم تصادقهما في الخارج يستغنى بطلبه على احد العنوانين عن طلبه بالعنوان
الاخر ولكنه ليس من الاتحاد في شيء نعم ان كان مراد القائل بالعينية ان طلب الفعل طلب شيء هو عين مصداق ترك الترك فلا باس به الا
انه لا يفيد ما هو من العينية بالنسبة الى الطلب حجة القول بالتضمن في الضد العام كصاحب المعالم انه اى الامر يدل على الوجوب وهو
وجوب مركب من امرين احدهما المنع من الترك والاخر طلب الفعل بصيغة الامر الدال على الوجوب دال على النهي من الترك بالتضمن وذلك
وقد يعترض عليه بعض المحشين على المعالم بان المنع من الترك ليس جزءا لماهية الوجوب بل حكم من احكام المأمور به خاصة من خواصه اذ لا
ريب ان الشيء الا الطلب الحتمي الذي عبارة عن بلوغ الطلب حدا لا يرضى معه بالترك واستحقاق الثواب والعقاب من لوازمه بكون

هناك طلب آخر متعلق بترك الترك حتى يكون المنع من الترك داخلا في ماهية الوجوب فيكون خارجا عنها ولازما لها فيكون دالا التزاما بدلالة
الوجوب على منع الترك لا الالتزامية وذلك التضمنية وقد يوجه ذلك الاخير بتوجيه آخر لقوله لا اقتضاء عند تحرير الاقوال من ان الوجوب
والاستحباب مرتبتان من الطلب ممتازان بحسب مرتبتهما ونفسهما او ضم المنع من الترك اليه يجوز في الافواه معناه انه مرتبة الوجوب
زيادة الرتبة لا يتفق لا الى الترك لم يكن راضيا الا انه داخل في ماهيته كيف ومن لوازمه الدال على الوجوب لا يدل على طلب زائد ما يتعلق
يتعلق بالفعل لا آخر ما يتعلق بترك الترك والا لكان كل واحد من الاحكام الخمسة مركبة من الحكمين كما سنوضحها وهذا الاعتراض واضح
بظاهره وان دل الا انه قد يدفع عنه بانا نجد بالمشاهدة والعيان ان الوجوب والاستحباب مشتركان في شيء هو الجنس ممتازان في شيء
هو الفصل وان ذلك الفصل من مقومات ماهية كل واحد منهما كما هو شأن الفصول لا شيء يوجب منشأ الوجوب من الاستحباب
الا ان الطلب في الاول بمرتبة متقومة بعدم الرضا بالترك وفي الثاني بمرتبة لم يبلغ هذا الحد فكيف ذلك المقوم الذي به رضا الوجوب
ممتازا عن الاستحباب داخلا في حقيقة الوجوب جزء الفصل النوع فالدال على الوجوب كصيغة الامر مثلا دال على عدم الرضا بالترك تضمنا
نحو دلالة اللفظ الموضوع للنوع على الفصل نعم اطلاق النهي عن الضد العام على هذا الفصل الذي لا بد من ثبوته للوجوب لا يخرج عن جوازه
لان الظاهر من النهي كونه مقتضيا للتحريم الذي هو احد الاحكام الخمسة فان الوجوب المتعلق بالفعل لعل الامر كان لا يحصل الوجوب ليس تحريم
ترك الفعل على وجه يكون من المحرمات لثابتة بالنواهي في قبال الواجبات اذ كل احد يعلم ان الوجوب من الاحكام وجدانيا بمعنى انه بحكم
الفعل الاخرى بتحريم الترك نحو التعبير عن الانسان بالحيوان الناطق فانه تارة وبالناطق خاصة اخرى لا انه يتضمن حكمين من الاحكام احدها
الوجوب والاخر التحريم نعم تحريم الترك على الوجه الاجمالي واما الذي عرفت ذكره انما الا ما به ثبوته للوجوب ثبوت اللازم للملزوم لانا نعلم قطعا
ان الامر لم يلتفت الى الترك وان اراد ان يثبت حكما من الاحكام الخمسة كان حاكما بتحريم ترك هذا الترك على سبيل النهي التحريمي في منع الترك اذا
يجد الوجوب وجهة جهة منها عن الاستحباب كان الحق مع القول بالتضمن لما عرفت ولو فسر تحريم الترك على وجه الاجمال والشأنية من بعد
من الاحكام الخمسة في وجوب الفعل كان الحق مع القول بالاستلزام فظهر من كلامنا هذا تحرير القول بالاستلزام في الضد العام ايضا كما انه
ظهر ان المختار في الضد العام هو عدم الاقتضاء اسما ان ريد بالنهي الفعلي التفصيلي القول بالتضمن ان ريد به جزء الوجوب وعدم فصله
الذي به يتحكم ان يكون في عرض وجوب الفعل القول بالالتزام لو فسر النهي بالنهي الاجمالي الشأني الموقوف على التفات الامر واراد به القول
ان ابديتو انما مصداق المطلوبين في الخارج يعني مصداق الفعل مصداق ترك الترك لاتحاد نفس الطلبين مصداقا او مفهوما والله العالم
تحرير القول بالعينية في الضد الخاص ان الامر بالشيء كالحركة لو لم يكن عين النهي عن الضد الاخر كالسكون فاما ان يكون مثله او ضده
او خلافه واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم وما يرد على هذا الدليل من المنافشات مذكوره في كتب القوم مشهورة
فلا حاجة الى الاطناب واما تحرير القول بالتضمن فهو ايضا مذكور في تلك الكتب من ان الوجوب طلب شيء مع عدم تركه ولازمه الاعلى فعل
اما الكف واحد الاضداد الخاصة فكانهم ذكروا الترك واراد به سببه الذي هو احد الامرين المذكورين فيكون دالا التزاما على الوجوب
على ترك الترك المراد به سببه من الكف واحد الاضداد لا التضمنية لكونه جزء معنى الوجوب واجيب عنه بانه يمنع كون الترك مسببا عن الكف واحد
الاضداد لان الشيء انما يترك باعتبار عدم الداعي لا بوجود الكف لا في الاغلب في حال المكلف سبب الترك نظرا الى اعتبار الزجر في مفهومه بعد
وجود الداعي لا احد الاضداد وان كان لازما للترك في الوجود الخارجي من باب المقارنة الاتفاقية واخرى يمنع المقدمة الاخيرة من ان
لازم الاعلى فعل لان الترك مقدور نحو مقدورية الفعل فيما في الجواب الذي عند سواء تحرير القول بالاستلزام الوضعي لا بد ان يكون احد
الامارات وليس جوابها الا المنع تحرير القول بالاستلزام المعنوي وجهها احدها ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب ومقدمة الواجب
فيكون فعله حراما وهذا معنى النهي عنه انما يكون بالاستلزام لان وجوب المقدمة ليس مدلولا تضمنيا او مطابقيا لما دل عليه
وجوبها بل هو مدلول التزامي بين بالمعنى الاعم او غير بين كما مر تفصيله لا محيص منه الا بمنع وجوب المقدمة كما صنعه صاحب المعالم
بمنع وجوبها عند عدم ارادة المامور به كما ذكره بعد التسليم والمماشاة او بمنع كون الترك مقدمة كما هو الحق المختار عند السلطان
وغيره او تفصيل كل ذلك قد مر في نضاعيف كلمات لنا خصوصا الاخير الذي قد بسطنا الكلام فيه بذكر كلمات العلماء وجوابها
وتوضيحها اول المسئلة والثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور وهو قبيح حرام فكذا ما يستلزمه واجاب عنه صاحب المعالم بانه
ان اريد بالاستلزام الاقتضاء والعلية والاشتراك في علة واحدة فدعوى الاستلزام ممنوعة لان فعل الضد ليس سببا للترك
المامور به لان سببه انما هو الصارف نعم هذا مسلم مع فعل احد الاضداد في الخارج ومقارن معه لكن غير الاقتضاء والعلية
مسببا لما هو سبب للترك حتى يشتركا في علة واحدة لان علة الترك انما هي علة الفعل الاخرى زائدة وان اريد به مجرد عدم الانفكاك

في الخارج غاية ما يكون بينهما علية واشتراك في العلة فقد عرفت ان الاستلزام مصنوع ولكن القول بان المستلزم للحرام محرم ممنوع لان
تحريم المستلزم من دون حد الوصفين لا يقتضي الاشتراك وانما يقتضيه لو كان المستلزم ناشئا عن احد الوصفين هذا خلاف ما
ذكره في المعالم في الجواب عن هذا الاستدلال والظاهر ان مراده بمجرد عدم الانفكاك محض المقارنة من دون استحالة الانفكاك بل بعد
في كلامه نصب بذلك اذ لو كان مراده به استحالة الانفكاك لم يتصور فيه ثالث للمتلازمين لان استحالة الانفكاك لا يتأتى الا من سببية
لمسببية او العلية والاشتراك فيها الا انه في ما ذكرنا من كون المراد بالتلازم المقارنة الاتفاقية اعتراف بكون ترك الضد مقدمة
لفعل المأمور به في الجواب عن الدليل الاول حيث اجاب بمنع وجوب المقدمة لا بمنع المقدمية لان القول بمجرد مقدمية الترك للفعل
الاستحالة الجمع نكان الفعل للترك لانه لم يكن الفعل مقدمة للترك وعلة له كما يقول به المشهور فانما هو التلازم من الترك والفعل عقلا
نظرا الى عدم كونه معلولا للفعل حتى يمتنع انفكاكه عنه كيف كان فتحقيق اصل المسألة موقوف على تحرير حكم المتلازمين في الوجود من
من حيث جواز اختلافهما في الحكم وعدمه فنقول اما التقارن من حيث الاتفاق فمفروض بان حكم العقل جواز الاختلاف فيهما لامكان
انفكاك كل منهما عن الاخر كما هو المفروض فما لا يجوز فيه الانفكاك الا من عرضي فهو مندرج في احد القسمين المزبورين واما العلة والمعلول
فقد عرفت في البحث عن المقدمات ان حرمة المعلول يقتضي حرمة العلة عقلا وقد نقلت هنا تفصيل الكلام في ذلك وقلنا ان فهم علية
مراد بيان حكم العقل ولو كان غير امر موجب للعقاب المترتب على فعل المعلول ويدل على ذلك تعليل تحريم بعض المحرمات في الشرع
بقبح المعلول كما استفيد من الاية الشريفة انما يريد الشيطان الاية حرمة الخمر والميسر لاجل كونهما سببين لوقوع الاخرى من البغضاء و
نحوهما ولا يراد ان الاية ونحوها انما تدل على الحرمة النفسية بل هذه المحرمات الغيرية التي نتصور اثباتها لانا غرضنا الاستظهار
الشرع على وفق حكم العقل بقبح علة القبيح بالجملة ولو كان حكم الشرع انه لابد من حكم العقل من حيث المقدمية اما حرمة العلة فلا يقتضي
هذا لا يقتضي حرمة المعلول في شيء لان المنقصة المقتضية للنهي في العلة انما تكون مخصصة بالعلة فلا شيء من مقتضي حرمة المعلول الا المنقصة الذاتية
ولا الجهة المقتضية نعم انما يكشف حرمة العلة عن حرمة المعلول فيستدل من قبح شرب الخمر مثلا الى قبح معلوله الذي هو السكر ولكنه خارج
فعل المكلف الذي هو متعلق الخطابات ومن هنا قلت المجدي في البحث عن اقتضاء حرمة العلة لان فرض كون العلة محرمة ومعلولها من
افعال المكلفين مما في المحرمات عزيز او عدم فتح المعلول بمعنى المنقصة التي تعرض لغير الافعال الاختيارية بل لا يتبين باستقامته من تتبع الشرع لعله
ولعل جميع المحرمات كاشفة عن هذا القبح على مذهب العدلية وقريب من هذا الاستكشاف اناطة الحكم بالوصف في العلل المنصوصة
فالتقيد بوجه ان ما ذكرنا اظهر حكم المعلول من العلة واخذ فانه اذا قلنا باقتضاء حرمة المعلول حرمة العلة بالعكس فلابد من اقتضاء
حرمة احد المعلولين حرمة الاخر بالضرورة ومن جميع ذلك ظهر فساد قول الكعبي في زوال الشبهة عن نفي المباحات الذاتية بالعرض لان غاية
ما يتمسك به للمعلول ثلثة احدها ان فعل المباح مقدمة لترك الحرام وهذا واجب فيكون فعل المباح كذلك وثانيها ان ترك الحرام وفعل المباح
متلازمان في الوجود الخارجي فيكونان متحدين في الحكم لاستحالة اختلاف المتلازمين في الحكم وثالثها ان ترك الحرام عين فعل المباح
فوجوبه كذلك يقتضي وجوب فعل المباح في الكل واضح اما الاول فقد اجيب عنه بفرض الكلام في حال خلو المكلف من شرائط
التكليف كالغفلة والاضطرار ونحوهما مما لا تكليف معه في ترك الحرام في تلك الحالة غير ما هو به لعدم توجه النهي الى الغافل
المضطر مثلا حتى يكون ترك المنهي واجبا فلا يعرض الوجوب المقدمي للاضداد المباحة للفعل المحرم فلا يلزم من وجوب ترك الحرام
توقفه على فعل المباح نفي المباح راسا انما يلزم وجوب المباح احيانا كما في حال تعلق التكليف بترك الحرام وهذا الجواب منقول من
السلطان في حاشيته على المعالم وليس بمرضي على التحقيق لان عروض الاباحة للمباحات بالعرض في حال خلو المكلف عن شرائط التكليف
لا يجدي في مدعى الكعبي لان غرضه ان الشارع لم يجعل حكما اختياريا بل انما جعل حكما اربعة وحكمة مثلا لان ما عدا الواجب والمحرم
واجب تخيير ووجوب ترك الحرام عن ضعف الوجوب انما لا ينفك في كون حكم الله الاولي في حقه هو الوجوب وفي فعله هو التحريم لكل شيء واما
عن فعل المباحات غاية ما تعلق التكليف بما هو مطلوب لاجل ترك الحرام لا يوجب اتصافه بالاباحة ونحوه وجبر عن صفة
التخيير بحسب جعل الاولي وحكمة الواقعي نعم هذا الجواب سديد بناء على ادعاء عدم اتصاف شيء في العالم بالاباحة ابدا ولعله يقول به
الكعبي الا ان الجواب في محله واخرى بمنع المقدمية نظرا الى منع علية فعل المباح لترك الحرام حتى يكون مقدمة له سببية لان ترك الشيء
مستند الى وجود الصارف عنه مع وجوده يكون فعل المباح من مقارنات ترك الحرام اتفاقا فان غاية شأنه التلازم في فعله ولو فرض انتفاء
الصارف ووجود الداعي الى الحرام كان فعل المباح مقدمة سببية لترك الحرام فعلى القول بوجوب المقدمة لابد من الالتزام بوجوبه لكنه
يختص باثبات دعوى الكعبي بل لا يلزم من كون فعل المباحات مقدمة لترك الحرام حال انتفاء الصارف ونفي الاباحة راسا انما

في مسئلة الضد

وجوا حدها في بعض الاخبار ولا ضير فيه اعترض على هذا الجواب بانه على هذا التقدير يثبت الوجوب التخييري للمباحات اذ انما لا
يترك الحرام على ما فرض يكون بفعل احد المباحات ففعل احدها موجب للصارف وفعل شيء من الاضداد الاخرى فكل منها يجب بالوجوب التخييري فيثبت قول
الكعبي بل يمكن ان يقال ان فرض استناد الترك الى الفعل غير ممكن لان فعل الضد مسبوق بارادته بل هو مضاد مع ارادة الحرام فيكون من مقدمات
ارادته فعل وجود الصارف عن الحرام ففعل الضد ابدا مسبوق بالصارف الذي فرض كونه سببا لترك الحرام فالترك دائما مستند الى
الصارف فيبقى فعل المباح على حاله من الاباحة لكونه من المقارنات الاتفاقية المحضة الا انه لا يتوقف الصارف عن الحرام على فعل الضد
وجب من باب المقدمة فيصدق ان الواجب اما فعل الضد او الصارف فيكون فعل احد المباحات واجبا بالوجوب التخييري الا انا نقول هذا
غير جائز والا لزم الدور لان وجود الصارف من احد الاشياء الممكنة من مقدمات وجود فعل الضد الآخر لان فعل الضد مسبوق بارادته
وهذه الارادة باعتبار مضادتها مع ارادة الحرام موقوفة على عدمها ولا نعني بالصارف عن الحرام الا انتفاء ارادته فلو فرض توقف
هذا الصارف على فعل الضد المباح ايضا توقف العلة على المعلول لزم الدور والحاصل انه اذا كان الصارف موجودا فلا اشكال في
كون المباح مقدمة كما عرفت واذا فرض انتفاء الصارف كان التكليف ساقطا بالنسبة الى ترك الحرام اذا كان هذا الانتفاء بحيث لا يقدر
المكلف على ايجاده وبعد سقوط التكليف عنه لا معنى لوجوب المباحات مقدمة كما عرفت في الجواب الاول ولا يمكن فرض توقف
الصارف على فعل المباح للزوم الدور نعم قد يتوقف نفي الصارف عن الحرام في الزمان اللاحق على فعل شيء من الاضداد في الزمان السابق
عليه فيكون فعل المباح في الزمان السابق واجبا من باب المقدمة ولكنه لا يقتضي نفي المباح رأسا كما ذكره جماعة من المجيبين عن شبهة الكعبي
نظرا الى ان توقف ترك فعل خاص على فعل خاص اي اخر لا معنى له لان حاصله ان المكلف لو لم يات بفعل المباح لدخل في الحرام فثبوتا
وهذا لا يستلزم توقف ترك ذلك الحرام على فعل المباح لا عقلا ولا عادة ولا شرعا الا ان المفروض انه لو لم يفعل المباح لكان فاعلا
لترك الحرام مختارا فلا توقف على فعل المباح حتى يجب من باب المقدمة وهذا واضح نعم يمكن الاستدلال على وجوب المباح في هذه الحالة
احيانا بقاعدة اللطف لان ايجاب نحو هذا الفعل المباح المفروض كونه سببا لترك الحرام ولو اختيارا لطف من الله تعالى ووجوب اللطف
ثابت عند العدلية من غير فرق بين ان يكون متعلقه فعله سبحانه او فعل العبد فح امكن القول بوجوب المباح اذا اقتضى ترك الحرام
من باب الاتفاق ولو اختيارا وثانيهما ان العقل قاض بوجوب نحو هذا الفعل مع قطع النظر عن جهة توقف الترك الواجب عليه بحكم
والعرف فانا اذا رجعنا الى انفسنا نجد التحريك للعقل الى مباشرة الفعل الذي فيه اجتناب عن الحرام ولو من باب الاتفاق فان تم
امكن القول بوجوب المباح والا فلا يمكن الاستدلال عليه من باب المقدمة كيف والامر كذلك في جميع المباحات بالنسبة الى فعل المحرمات لان المكلف
لم يات باحد المباحات لوقع في الحرام قطعا ولو ثبت وجوبا فلو كان مجرد عدم تمكن الفعل في المباح عن ترك الحرام مقتضيا للوجوب لوجب
رأسا الا فيما اذا توقف ترك الحرام على فعل المباح ضرورة ثبوت هذا النحو من التوقف الراجع الى ان المكلف لو لم يات بالمباح لعصى بفعل
ترك الحرام وفعل احد المباحات في جميع المباحات فاما وجه تكذيب الكعبي في دعوى التوقف مط نعم يمكن ان يعرض الوجوب للمباح في بعض الاحيان
اذا توقف ترك الحرام مطلقا ولو اضطرارا على فعل من المباحات مثلا ما اذا علم انه لو لم يتحول من مكانه الى دار لشرب الخمر كرها يجب عليه
التحول من باب المقدمة ولا يرد ان التحول لا بد ان يكون مسبوقا بالصارف عن الشرب في الزمان المستقبل ايضا لكونه من مقدماته وترك
انما يستند الى هذا الصارف دون فعل الضد لان المفروض صدور الفعل عنه الجاء وعدم كفاية الصارف في تحقق تركه فضلا عن الصارف
الموجود في الزمان المتقدم لكن قد يتوقف في بقاء التكليف في صورة الالجاء اللهم الا ان يقال ان هذا الالجاء انما نشأ من اختيار المكلف
تمكنه من دفعه فيكون كمن فوت المقدمة في الامتثال قبل مجيء زمان الفعل مثل ما سمعت في اراقة ماء الوضوء قبل الوقت وتعجيزا
عن الحج قبل مجيء حجة في مبحث وجوب المقدمة واما الجواب عن الاستلزام فغير خفي على من احاط خبرا بما تلوناه فيما اثبت نجواهتلا
المتلازمين في الحكم واما الجواب عن العينية فواضح من البيان اذ كل احد يعلم ان الامر بترك الزنا ليس عين الامر بضده الوجودي كما
مثلا في شيء لا مفهوما ولا مصداقا والعجب من الشهيد الثاني حيث حكى عن بعض ان الامر بالحركة عين النهي عن السكون ولعل الذي
في هذا الحساب كونهما ضدين لا ثالث لهما وليعلم ان الامر كذلك في سائر المقامات اذا اخذنا الضد احد الامور الوجودية الا انه ثالث و
المأمور به كما لا يخفى نعم لا خفاء في كون ترك الحرام مقارنا للاضداد الوجودية في الخارج بحيث يتوهم مثل الشهيد ان الامر بالاول
الامر بالثاني هذا تمام الكلام في الاقوال المعروفة ويبقى الكلام في قول اخر لبعض المحققين من متأخري المتأخرين لم يتعرض
لبحثنا البحث عنها وقد تقدم لذلك كرامة القول الاول فهو ان المضيق اذا كان الضد منافيا للامر المأمور به وخالف المكلف
في الحرام بالنسبة الى بعض الدين الواجب المضيق نحو دين ما اذا لم يكن كل كعزيمة القران بالنسبة الى ازالة النجاسة فان الضد الا

في الموسع والمضيق

وهو السفر فعله يوجب فوات المأمور به اعني اداء الدين في حق المكلف بل اذا كان من الموجبات لجلال الامر في الثاني فان قراءة القرآن
ان كان ضد الاداء الشهادة الامر في كل آن من الآنات يعتمد على قطع القراءة واداء الشهادة ومثله ما اذا تركها وادى الحق المضيق في اثناء
الصلوة فانه يمكن في كل جزء من اجزائها ان يتركها ويشتغل بالواجب المضيق على القول فيها بجواز الابطال كالابطال
بغيرها من الامور المفروضة وهذا المثال منقول عن صاحب هذا التفصيل ولعل مثالنا احسن لما في مثاله من المنافاة والتأمل واستدل على هذا التفصيل
على ما حكى عنه بان ايجاب الشيء انما يقتضي بحكم العقل والشرع والعرف ايجاب ما يتوقف عليه فيجب فعل ما يقتضي تركه فعله كترك الحركة
المقتضي لتحقق السكون الواجب وترك ما يقتضي فعله عدم التمكن منه كالمنافيات للضد فكان فعل ما يوجب فعله عدم التمكن من الواجب كالنوم
المانع من ايصال الحق الى صاحبه حين المطالبة فهو محرم شرعا فيفسد لو كان عبادة لمكان التحريم لا لاجل انه يقتضي عدم الاثم فيما يترتب عليه فلو لم يكن الضد
التمكن مستلزما لخروج الواجب عن كونه واجبا كما فيما اذا اطلق الاحكام بالحكم والمصالح وتحريم ما يقتضي رفع التمكن من فعل الواجب كما ورد
النهي عن دخول البحر قبل الصلوة لانه لا يتمكن من الخروج عنه لادائها وغير ذلك وان لم يرفع تمكنه بل كان في حال فعل الضد ممكنا من تركه والاتيان
بالواجب فلا يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل هذا الضد هذا خلاصة ما حكي عنه من الاستدلال على الفرق والتحقيق عليها بان فعل الضد
الاول وهو الرافع للتمكن عن الامتثال بالواجب سبب لتركه اذ لا معنى للترك الاختياري للواجب بحيث يعجز المكلف عن الامتثال الا ما
بحال الامر في الثاني فان الاشتغال بالضد غير الرافع للتمكن كما هو المفروض من العلل لترك الواجب حرام وبحال ذلك فعل الضد الرافع
كما تقدم من ان علة الحرام حرام وقد اجاب صاحب الفصول عن هذه الادلة في كلمات طويلة كلها او جلها مبنية على المقدمة الموصلة التي عرفت
ونحن نقتصر في المقال ونجيب عنها اولا بالنقض ونقرر بان ما ذكره من الادلة ان تم في اثبات وجوب ترك الرافع للتمكن فمقتضاه وجوب
الغير الرافع ايضا لان الكلام في ضد الواجب المضيق الذي نحن فيه كونه ثابتا في جميع تلك المقدمات ولا ريب ان الاشتغال بضد مثل هذا الواجب
يرفع التمكن عن الامتثال به من الاشتغال بمثله من غير فرق بين شيء من الاضداد فان الاشتغال بالصلوة مثلا ونحوها من الاضداد
بلا ازالة يوجب فساد فعل الازالة في آن وقوع الصلوة ونقيضها وان ذكر فرادا للحكم بحرمة الصلوة لكونها افضل من فعل الازالة
هو الازالة وهكذا فيما اذا كانت الاستماع لقراءة القرآن يرفع التمكن عن اداء الشهادة فان القراءة المفروضة لا تحقق السفر
عن ايصال الحق الواجب نعم ما يكون فعل الضد مشغولا لتمام وقت الواجب بحيث لا يتمكن المكلف من تركه وقد لا يكون كذلك بل يكون من الآنات
التي يقدر المكلف على تركها وكلاهما مشتركان في كونهما رافعين للتمكن عن الاتيان بالواجب وانما الفرق بينهما هو ان رفع الاول
الى انقضاء وقت الواجب ورفع الثاني آنا ما لا وجوب ولا يلزم في انتفاء الشيء بالحصر كونه رافعا للتمكن عن الامتثال بالامر الفوري مطلقا بل
يكفي في ذلك كونه رافعا للتمكن في آن ما ضرورة وجوب المسارعة الى الامتثال في الاوامر الفورية في كل آن وحرمة التأخير بحيث اذا اخر كان
تاركا للعمل بالمقتضى لفوريته تأمل جيدا وهو ان ما ذكره من تطابق العقل والشرع والعرف في ايجاب المقدمة للواجب والتوصل به
الضد المحرم او رفع التمكن فعليه ان يقول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد مطلقا لان ترك الاضداد مقدمة لفعل الواجب ومن يقول بوجوب
ترك الضد من باب المقدمة بعد تسليم كون تركه مقدمة الفعل من المتقارنات فيكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد لانه يقتضي
بالنهي لانه ما كان تركه واجبا مطلقا من غير فرق بين الرافع للتمكن وغيره لان نظر الدليل في جميع الاضداد رافعا للتمكن كما صح من الواجب
استحال اجتماع الضدين ومدعي كون حكمه في آن وجود الاخر واما ضرورة فعل الاضداد رافعا للتمكن الى انقضاء وقت الواجب دون بعض فلا
له رابطة في مسئلتنا هذه ومن كان يقول بوجوب ويقول به لكن يمنع عن كون الترك مقدمة للفعل كالسلطان فهو لا يمنع حكم العقل والشرع
بوجوب المقدمة ان كان من وجوب المقدمة ويمنع عن كونه ترك الضد مقدمة وغير الرافع من المقدمة والتوصل به كون المقدمة انما
انتفاء الصارف الذي يحرك الى فعل الواجب وترك الاضداد واما ما ذكره من اقتضاء اطلاق الحكم بالمصالح تحريم ما يقتضي رفع التمكن من فعل
الواجب مع كونه عبادة اخرى عن تعقل التحريم بسبب الحرام وهو بسبب فوات المصلحة مشترك بين الضد الرافع وغير الرافع المعروف من
كونهما رافعين معا كذا ما ورد من النهي عن دخول البحر قبل الصلوة فانه لو دل على المدعى لنسبته الى المقام بل نهاية ما فيه
خروجه عن محل الكلام لان الصلوة ليست الواجب الفوري المضيق التي كلامنا فيها فلا اضر كون الضد فعلا التمكن فيها ما لم
يرفع التمكن الى انقضاء الوقت ولثبت المسارعة اليها واجبة حتى يكون ضدها مطلقا ولو كان رافعا في مقدار زمان حرام والحاصل
لا مضايقة في حال الصلوة من الواجبات الموسعة الالتزام بحرمة ضدها الذي يرفع التمكن منها واستلزم غيره مما لا يرفع التمكن بل العمل
الحق هو هذا بناء على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد لان الواجب الموسع زمان الاطلاق فيه على الضد الذي يصير سببا لامتناعها
على المكلف الى تحت حكم الواجب المضيق فيه اقتضاء النهي عنه لكون تركه مقدمة لاداء الواجب بخلاف ما اذا قابله الضد الذي لا يرفع التمكن

بعض تلامذة العلامة

من الواجب الى اخر الوقت فان ترك حينئذ ليس فقط لتفويت الواجب على وجه لا يتمكن من الامكان الواجب في زمان اخر غير زمان ذلك الضد
بما ذكرنا ظهر الجواب عن الوجه الذي ذكرناه دليلا على فساد التفصيل من كون الرافع للتمكن سببا للترك دون غيره لان كلا منهما للترك بما بينا
الاتيان بالواجب المضيق في زمان الضد ان كان الاول رافعا للتمكن بالفعل في تمام الوقت فقد ذكر المفاضل بما ظهر لك بطلان
هذا التفصيل لا فرق بينه عليه اما القول الثاني وهو قول التفصيل فقد اشرنا الى ما فيه عند تحرير الاقوال اذ قد ذكرنا ان هذا القول
ان اريد رجوعه الى اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد كان بمعزل عن التحقيق وقلنا ان صحة العبادة لا يحتاج الى تعلق الامر بها اذا كان
منشأ لحزازة عنوان مأمور به بل يكفي في صحتها انطباقها على ذلك العنوان وقلنا ان الوجوب الثابت للطبائع لا يسري الى الافراد
والا لزم كون جميع الافراد واجبا عينيا اذا كان الامر المتعلق بالكلي امرا عينيا غيريا ونزيد هنا توضيحا هذا القول الذي ذهب اليه بعض
من متأخري المتأخرين كصاحب الرياض على ما صرح به في مبحث العلم بنجاسة الثوب نقول انا نقول بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر
لا النهي حتى لا دليل عليه لا دعوى كون الامر بالضد تكليفا بالمحال فلا بد من الحكم بعدم تعلق الامر باحدهما اذا ثبت وجوب الاخر
قلنا ان اريد من تعلق الامر بالضد تعلق الامر الشرعي او العقلي بهما عينيا او تخييريا شرعيا او عقليا فالامر كما ذكر من كونه تكليفا
ولكن مصادفة فرد من افراد الواجب الموسع مع الواجب المضيق ليس من هذا القبيل لان الفرد بخصوصه ليس مما ورد فيه امر شرعي او عقلي عينيا او تخييريا
لان معنى كون الفرد مأمورا به كون الكلي الذي هو فرده مطلوبا للشارع ثم انطباق ذلك الفرد على ذلك الكلي فليس الفرد في فرديته مأمورا به
شيء وما يتوهم من توقف صحة العبادة على الامر فليس معناه الا ورود الامر على عنوان تلك العبادة وطبيعتها مثلا اذا قال الامر ائتني برجل فالامر
به هنا انما هو الاتيان بالكلي المنطبق على خصوصيات الاتيان بحسب الزمان والمكان والكيفية واما خصوصيات الاتيان وافرادها فلم يتعلق
بها غير الكلي انطباقه عليها وحصوله في ضمنها وما يتوهم من ان حكم الطبيعة لا بد ان يسري الى الافراد نظير سراية الحكم الثابت للطبيعة الى
جميع افرادها فجوابه ان احكام الطبائع ولوازمها مختلفة فمنها ما هو ثابت لها من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي ومنها ما
هو ثابت لها بشرط وجودها في الخارج ومنها ما هو ثابت لها بشرط الوجود الذهني كما في القضايا الطبيعية مثل قولنا الانسان نوع والحيوان
جنس وامثال ذلك وما ذكرنا من السراية انما هو مسلم في الاوليين واما في الثالث فلان الواضح عدم السراية فيه لان كل فرد من افراد
جنس الوجوب العارض للطبائع من هذا القبيل فانه ليس عارضا للطبيعة من حيث هي هي ولا لها بشرط وجودها في الخارج بل بعرض لها بشرط
وجودها الذهني وانما قلنا كذلك لان الوجوب في الحقيقة ليس من مقولة المقولات بل هو عبارة عن الطلب القائم بنفس المتكلم المتعلق بايجاد الطبيعة
وطلب الايجاد لا يمكن ان يعتبر فيه بشرط كون المطلوب في الذهن دون الخارج اذا تعلقها تعلق الامر باحدهما وبكلي الاخر فما ذكرت من كونه تكليفا
بالمحال ممنوع لان الممتنع انما هو طلب الامرين لا طلب احدهما والانطباق فيه الاخر على المطلوب لا يتوقف على ما ذكرت بعد تسليمه مما يقتضي بعدم
الامر الشرعي بالفرد لا عينا ولا تخييرا واما الامر العقلي التخييري فليس في شيء وسلك تكلف هذا لان العقل اذا وجد تعلق الامر بالكلي حكم
بكون كل واحد من افراده مطلوبا على جهة التخيير وهذا الطلب التخييري يستحيل اجتماعه مع طلب ضده عينا لانا نقول ان اريد بالتخيير
العقلي حكم العقل بكون الافراد مطلوبة للشارع على سبيل التخيير فهذا يرجع الى التخيير الشرعي انا لا نعني بالتخيير الشرعي الا طلب الشارع
على جهة التخيير كما قلت وهذا اول الكلام وان اريد بالتخيير العقلي ان العقل اذا وجد تعلق الامر بعنوان كلي ولم يجد التخصيص حكم
الامتثال في ضمن كل فرد فهذا بعينه هو الانطباق الذي ادعينا كونه كافيا في الامتثال وانه ليس من الطلب في شيء فان قلت ان الذي
يعينه باطنا الفرد على الكلي هو الذي يعد امرا عرفا وحكمه حكم الامر الصريح في صحة العمل وسقوط التكليف وحصول الاجزاء وترتب الثواب
والعقاب والاطاعة والعصيان وغيرها من احكام المأمور به يسميه الامر ولا ريب في استحالة هذا الانطباق في احد الضدين على
كونه في الصحيح مع تعلق الامر بالضد الاخر قلت هذا ممنوع فان القبيح والاستحالة انما هي في خصوص تعلق الطلب بالضدين فاما
تطلب احدهما وانطباق الاخر على المطلوب ثم لا يخفى ان ما ذكرنا ليس مبنيا على القول بكون متعلق الامر هي الطبيعة دون الفرد كما
يتوهم من ظاهر كلماتنا بل لو قيل بتعلق الاوامر بالافراد لتم ما ذكرنا ايضا لان معنى تعلق الامر بالفرد ان المطلوب انما هو الحصة من
الطبيعة في الخارج في ضمن فرد ما ولا ريب ان نسبة فرد ما الى خصوصيات الافراد مثل نسبة الكلي الى الافراد ثم نقول ان المطلوب انما هو واحد
على سبيل البدل ومعنى البدلية حصول الامتثال بكل فرد لا انطباقا على فرد ما فقد وجد انه يمكن ان يستدل على هذا القول بنحو
في هذه المسألة ومسألة مقدمة الواجب ان الامر التخييري الشرعي الثابت لجميع الافراد لو كان الامر التفصيلي منتفيا لان الامر انما
تعلق بالافراد اذا ان يثبت لها حكما من الاحكام امتنع ان يثبت شيء الا الوجوب التخييري ولا يمكن دعوى اقتضاء الامر بالشيء عدمه الا
ان في الضد لكن الانصاف ان من يقول بهذا فلا ينبغي له انكار اقتضاء الامر النهي الشرعي عن الضد كما بيناه ذلك واخرناه الى المسألة

تنبيه هل النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده العام والخاص او لا بل هذا النهي اشد قائما مقام النهي يقتضي في الاثار والله العالم على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عنهما او عن احدهما لا ذهب الكعبي الى ان النهي عن الشيء امر بضده الخاص لوجوه قد عرفت جوابها بالا علم بها فان الغالب اكثر العام وجميع الخاصة لا في مواضع مستثناة منعقدة من البها الاشياء واما اقتضاؤه الامر بضده العام مثل اقتضائه لا ترك الامر به الزنا فالظاهر انه مثل اقتضاء الامر النهي عن الضد العام فالكلام الذي سبق هنا جار هنا ايضا فقد عرفت ان القول بكل واحد منهما عين الاخر على بعض التقادير وهو ان يكون المراد اتحاد مصداق المطلوبين ذات الطلبين لا يخرج عن استحالة القول بالعينية على التعبير المراد به اتحاد نفس الطلبين لا يخرج عن سقافة فارجع الى ما تقدم حتى يتضح لك الحال في الطرف المسئلة هنا ثم قد يتفرع على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد اقتضاء الامر الندبي كراهة ضده العام او الخاص وعلى اقتضاء النهي عن الشيء الامر بضده استحباب ضد المكروه والتحقيق ان الامر الندبي لا يقتضي كراهة ضده العام فضلا عن الخاص نعم لنفس ترك المندوب والاولى بعض المصالح وليس هذا بمعنى ان الشارع رضي بكونه مكروها ثم لو قلنا بان المكروه طلب ترك مع الاذن في الفعل كان ترك المستحب مطلوبا بفعل مأذونا ولكنه مع ذلك لا يعد من المكروه لا انه عبارة عن شيء وجودي مطلوب تركه فلا يصدق على امر عدمي مطلوب نقيضه واما اقتضاء النهي على وجه الكراهة استحباب ضده العام فالظاهر انه لا ضير فيه لان الفرار عن المنقصة مطلوب عند الشارع ولا نعني بالمستحب الا ما كان مطلوبا واما استحباب الضد الخاص فهو مبني على تمامية قول الكعبي لا نقول به

تمام غير تام والحمد لله اولا واخرا

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد توضيح المرام في طي مقدمات منها **اما المقدمة** ففيها ان هذه المسئلة هل هي ملحقة بمسائل الاصول او بمسائل الكلام وعلى الاول فهل هي من مقاصدها او من المبادي فقد يظهر من بعضهم انها من مسائل الكلام ولم يظهر له وجه فانه يبحث في الكلام عن احوال المبدأ والمعاد حيث انها صناعة نظرية يقتدر معها على اثبات العقائد الدينية من اثبات الصانع وصفاته التي يتوسل بها الى اثبات النبي او وصيه او المعاد وما فيها من العقائد وليس البحث المذكور مما يرجع اليها كما هو نعم لو كان من حيث صدوره عنه كان يكون النزاع في فعله كما يبحث في جواز اقدار الكاذب على فعل خارق للعادة كان له وجه لكن الظاهر عدم رجوع النزاع اليه كما يرشد اليه كلماتهم نعم تنقيحها ابوابا وجعلها من المباحث العقلية لا يقتضي الحاقها الى المسائل الكلامية نعم قد يبحث في الكلام عن بعض المطالب العقلية من حيث انها دخلا في المقاصد كما في المسائل المتعلقة بالطبيعيات وبعض مطالب الامور العامة كابطال الجزء واثبات الهيولى مما ابتناء امر المعاد الجسماني عليه وكامتناع اعادة المعدوم وامكانه لذلك ايضا وما نحن بصدده ليس من هذا القبيل ايضا وقد يظهر من بعض اخر ان البحث فيها يرجع الى البحث عن مقاصد الاصول فانها يستنبط منها صحة الصلوة في الدار المغصوبة وفسادها وليس بشيء فان الصحة والفساد الاتية بناء على الجواز والعدم بل التحقيق ان الصحة متفرعة على عدم التعارض والتنافي بين مدلولي الامر والنهي وتشخيص ذلك موقوف على مسئلة الجواز والامتناع فهذه المسئلة من مبادي المسئلة الاصولية وهي وجود التعارض والتنافي بين الادلة وعدمه فالحكم الفرعي لا يترتب على هذه المسئلة بدون توسط الاولى ان يقال ان البحث فيها انما هو عن مبادي الاحكام حيث يناسب ذكرها وتحقيقها ذكر بعض احكامها او وصفا من ملازمة وجوب الشيء لوجوب مقدمته ومن جواز اجتماع الحكمين مع تنافيهما كما تقدم تسطيره لكن الذي في ذلك في بحث المقدمة من ذلك هو لوجه ذكر العضدي له في المبادي الاحكامية كبحثنا البحث فيها فيما سيجيء ويمكن ادراجها في مباحث الادلة العقلية من حيث ان العقل يحكم بامتناع اجتماعها عند الاجتماع على المنع الا انه ضعيف فان تجويزه لا يقتضي الحكم بملاحظة غيره ففيه وقيل ان النفي والاثبات في المسئلة راجع الى اللغة وهذا انسب بكلام المباحث وردها من باب النهي المبحوث فيها عن اللفظ وانت خبير بما فيه من الضعف والوهن فان البحث المذكور كما لنهم واجوبتهم فيها مبادية على اصولها على فساد التوهم المذكور وقد ذكرنا في مبادي المقدمة ما يوضح فساده في الغاية فراجع ما اضاف المحققين انه لو بذكر في المقام ما يشتمل على مبادي الاحكام وردها من مسائل النهي مع ان كلماتهم ايضا صريحة في فساد التوهم المذكور في كل واو كان الذي في كلام جمع ظاهره كون الجواز المقصد **مقدمة** في بيان المراد من الالفاظ المأخوذة في العنوان فنقول الجواز لغة على ما يستفاد من كتب اللغة والعرف هو الانتقال والعدم لو توقف فيه حيث كما في قولهم جاز منه الى كذا ومنه التجاوز وقد يستعمل بالمشاكلة في مقابل المنع ليجوز ذلك لا مانع منه وكانه عبر واقع على احد الطرفين من الوجوب والعدم وقال الجوز كذا اي لم يمنع منه الشيء جاز اي غير ممتنع واما الجائز ما هو فهو للعقل والشرع وستعرف ان الجواز الشرعي مرجعه الى العقل في ابواب الاطلاق من حيث الحكم في

معان خصوصيات يطلق في قبال الباطل والفاسد كما في قولهم يجوز بيع المصحف وقد يطلق في قبال القبيح كما يقال يجوز صدور القبيح عن كذا
مثلا وقد يطلق في قبال ما بعد غلطا في اللغة كما يقال يجوز استعمال اللفظ في كذا الى غير ذلك والظاهر ان الجواز هنا بالمعنى الاول كما
لا يخفى على المتفطن واما الاجتماع فيعتبر فيه اضافة الى الامر والنهي ظاهر ووجودهما في موردهما بجميع خواصهما واحكامهما ولوازمهما من
حصول الامتثال والتعرض للعقاب والثواب والاستحقاق فليس من الاجتماع في شيء كما هو ظاهر لفظ الاجتماع ومن هنا تعرف النظر في كلام بعض
من تعلله مثل محل النزاع بالصلوة في الدار المغصوبة حيث قال فقال الجمهور تصح الصلوة وقال القاضي لا تصح الصلوة لكن يسقط الفعل عندها
لا بها فقال احمد واكثر المتكلمين لا تصح ولا تسقط انتهى حيث ان القول بالسقوط لا ينبغي ان يعد قولا ثالثا اذ لا اجتماع هناك
الا القول بالامتناع فيكون الصلوة عند القاضي من الواجبات التوصلية التي تسقط عند اجتماعها مع الحرام لكنه بعد لا يخرج عن محل
النزاع مختصا بالصلوة فانها من موارده كغيرها فان اراد تصحيح الصلوة خاصة فهي مسئلة فرعية وان اراد افتقار فقد اصول في
كما هو ظاهر الاجتماع وان اراد استناد كل من الامر والنهي الى امر منفك عن الآخر فهو مانع لعلل الخلط المذكور الثاني فان كلام القاضي مجمل في
المقام واما القول بحصول الواجب من دون امتثال وعدم حصول اللوازم المترتبة على حصول المامور به على جهة الامتثال اعني الاجزاء
فهو مما لا ينبغي المصير اليه كما اختاره المحقق القمي رحمه الله حيث منع في العبادات المكروهة من حصول العقد في التمرين ان تتبعت نصا فيه من خصوص
من المنهى عنه مع حصول لوازمه من التقرب لما عرفت ان نية التقرب لازم وجود التقرب فهو مما لا سبيل الى تصحيحه في الجملة فلا بد من لفظ الاجتماع
الالتزام بجميع لوازم الواجب والحرام من الثواب والعقاب والقرب والبعد ونحوهما واما الامر والنهي في الاقتضاء فظاهرهما بعض
النزاع في اجتماعهما نفسهما لا المامور به والمنهى عنه ومن هنا قيل ان في المقام مسئلتين احديهما انه هل يجوز كون الشيء الواحد
متعلقا للوجوب والحرمة من جهتين ومحل النزاع فيهما ثانيتهما انه اذا امر بشيء ونهى عن اخر بينهما عموم من وجه فاتى المكلف بالفرد
الجامع فهل يحصل الامتثال مع الاثم ام لا وفرق بان الاولى لا تبتني الا على تعلق الاحكام للطبايع او الافراد ولا بوجوب المقدمة
وعدمه كم يحصل الفرد الذي هو محل الاجتماع في المسئلة الاولى مثالا للاولى لا بعض الوجوه واما الثانية فتتفرع على المسئلة الاولى
القائل بالجواز في الاولى يقول به فيها بالاولوية واما المانع فيحتمل ان يقول بالمنع والجواز ايضا في المسئلة الثانية فانه على تقدير
تعلق الاحكام بالافراد لا مجال للجواز في المسئلة الاولى وعلى تقدير تعلقها بالطبايع فعلى القول بوجوب المقدمة ايضا يكون من
افراد المسئلة الاولى ان لم نقل بان الفرد المحرم من المقدمة يوجب الامتثال واما اذا قيل بعدم وجوب المقدمة فيجوز او قيل بوجوبها
مع حصول الامتثال بالفرد المحرم فيجوز ايضا ومن هنا اعترض على من عنون البحث باجتماع الوجوب والحرمة والامر والنهي بعد ذهابه
الى الجواز استنادا الى ان متعلق الامر هو الطبيعة والفرد مقدمة وهي ليست بواجبة فان هذا الدعوى غير مربوط بهذا الجواز فقال ما
ما المناسب بهذا الدليل المذكور اقول ولعل ما عرفت من عنوان المسئلتين هو المراد من كلام بعض الاواخر من التفكيك بين اجتماع الامر و
النهي المتعلقين الى الامر بينهما منسوبين الى الماهية حيث قال بامتناع الاول وجواز الثاني وهو مطابق لظاهر لفظي الامر والنهي الى ان
كلام العضدي حيث استند في الحكم بالجواز الى الدليل المذكور مع عنوان النزاع بما هو المعروف فيه وعلى هذا جواب لما نقل عن جماعة
من ان المقصود من الامر بالعبادة هو حصولها على اي وجه اتفق فانه ظاهر في المامور به والمنهى عنه على ما ذكره يكون النزاع بين المانعين
المجوزين في المسئلة الثانية صغرويا لا ان النزاع انما هو في اجتماع هذه المسئلة ورجوعها اليها كما صرح به البعض ايضا ثم ان الامر والنهي ظاهرة
في الالزاميين منهما الا ان المناط فيهما موجود في غير الالزاميين ايضا ومن هنا يحتمل عموم النزاع وليس بشيء وهل المراد بالامر والنهي
الالزاميين مطلقا فيعمهما العينيين والتخييريين والمختلفين والكفائيين وغير ذلك او يختص ببعض الاقسام وتفصيل القول
في المقام انه لا اشكال عندهم في خروج العينيين من محل النزاع كما هو صريح كل من خص النزاع بما اذا كان للمكلف مندوحة في الامتثال
ما اذا لم يكن مندوحة كمن توسط ارضا مغصوبة وان فرط بعض المجوزين حيث قال بالجواز فيه ايضا والحق انه ليس بقريب بل هو قول بتعيين
مذهب ان كانت تلك المسئلة خارجة عما نحن بصدده ها كما انه ايضا عنونها بعد هذه المسئلة كما سنقرره واما الامر والنهي التخييريين سواء
كان التخيير فيهما عقليا او شرعيا فلا ينبغي التامل في جواز اجتماعهما كما في الامر بتزويج احد الاختين والنهي عن الاخرى فان مرجع
الى وجوب واحد منهما والنهي عن الجمع هذا في الشرعي واما في العقلي فكما لو فرض تعلق الامر بطبيعة باعتبار فرد والنهي عنها باعتبار فرد آخر
اذ مرجعه الى وجوب واحد لا بعينه والنهي عن الخاص بفرد آخر واما الامر العيني والنهي التخييري كان امر بتزويج احدهما باعتبار ونهي عنهما
فلا ينبغي التامل في عدم الجواز لكنه ليس من محل النزاع ايضا بعيد اذ لا مانع في البين واما الامر التخييري والنهي العيني فهو من محل
النزاع اذا كان التخيير عقليا اما اذا كان شرعيا فعلى تقدير تعلق الطلب بكل واحد من الواجبين التخييريين كان يكون الطلب في احد

بيان المسئلتين

ان ما في تعليقات الفاضل ... من التفريع ... المجوزين ... المسئلتين ... للنزاع ... ملحوظ

بل لا غرض بالطلب في الآخر كما هو مذهب المعتزلة والامامية في الواجب التخييري فلا اشكال في عدم الجواز فان متعلق الامر في الواجب التخييري
غير موجود ايضا واما على تقدير تعلق الطلب بواحد كان يكون المطلوب به لا عن مطلق آخر فمرجعه الى التخيير العقلي لان المطلوب هو القدر
المشترك ايضا ويحتمل ان يكون في محل الكلام واما العينية في قبال الكفائية فلا تمرّ في قبال الكلام كالكفائية لان الامر هنا شيء لا يأبى
بالنسبة عليه هو انه في الواجب الكفائي لا بد من اخذ خصوصية المكلفين بمعنى انه لو قلنا بوجوب غسل الميت مع موافقته للمكان ومخالفته على
الكفائية لا وجه للقول بحرمته العينية او كراهته فان ذلك من اجتماع الحرمة العينية مع الوجوب العيني في قبال الوجوب والحرمة التخييريين وكذا
انه لا كلام في خروجه عن محل النزاع ومن هنا يظهر الاشكال في حكمهم بكراهة تغسيل المخالف بعد القول بوجوب غسله ثم حكمهم بكراهة
القضاء بين اثنتين الى ان لا يثبت بنفسه فان لا اشكال فيهما زائدا على الاشكال في مطلق العبادات المكروهة لان الامر فيهما تخييري لجواز
الامر فيهما فانه عيني ان كان كفائيا ولذلك قد يجاب عنه بالايجاب بعينها من ان المكروه فيهما هو المبادرة اليهما مع وجود من يقوم بواجب
الكفائي بل لا بد في الواجب الكفائي من ملاحظة خصوصية الفعل كالصلاة على الميت في المكان المغصوب فانه واجب تخييري كفائي فيكون من محل الكلام
واما سائر اقسام الامر والنهي من الموسعين والمضيقين والمشروط بهما والتعبدي والتوصلي وغير ذلك فلعله لا فرق بينها في
في محل الكلام لو فرض تعلق الامر والنهي في بعضها على تقدير فالمناط فيها واحد كما في غير الالتزامي بناء على ما عرفت واما المراد من
الواحد فقد ذكر غير واحد منهم تبعا للفصول انه هو الواحد بالوحدة الشخصية واما الواحد بالوحدة الجنسية فلا نزاع في جواز الاجتماع
كما في السجود فانه مأمور به ومنهي عنه وقيل بانه نزل التقييد اولى لما فيه من ابهام خلاف المقصود فلا اشكال في امتناعه في الواحد الجنسي بعض
حيث انه واحد انما يجوز فيما باعتبار كثرته في مراتب تنوعه كذا في الواحد بالنوع فانه يمتنع في وحدته ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه وانما
يجوز باعتبار كثرته في اشخاصه فتقييد التخصيص بكون الجنس او النوع على تقدير اعتبار الاخص منهما في تعلق الامر والنهي مأمورا به ولا منهيا عنه
هذا ولكن ينبغي ان يذكر امام المقصود ملخصا لها ما يوضح بالاول ان متعلق الامر والنهي اما ان يكون متحدا في الذهن والخارج
او متعددا فيهما او متحدا في الخارج متعددا في الذهن ولا رابع لهذه الاقسام الا اشكال في امتناع الاجتماع في الاول فانه تناقض صريح وجوازه
في الثاني مع عدم التلازم بينهما في الوجود واما معه فقد عرفت الكلام فيه وستعرف ما يوضحه ايضا واما الثالث فقد يكون احدهما
ملازما في الصدق للآخر كما في الانسان والضاحك وقد لا يكون كان يكون احدهما اعم من الآخر مطلقا او من وجه ولا اشكال ايضا عندهم
امتناع الاجتماع في القسم الاول لاتفاق كلمتهم على اعتبار المندوحة في الامتثال واما الثالث فهو من محل الكلام ان لم ينحصر فرد
احدهما في فرد الآخر على تقدير الانحصار يكون من موارد التي لا مندوحة للمكلف في الامتثال ويظهر من المحقق القمي ره عند تعرضه لبيان
حكم المتوسط في الدار المغصوبة ان المدار على تعدد الذهني فقط وان انحصر مفهوم احدهما في مصاديق الآخر ولعمري انه خلط بين اللوازم مذهبه
كما ستعرف واما القسم الثاني فهو العموم المطلق فقد يظهر من المحقق القمي ره انه خارج عن محل الكلام وجعل ذلك مناط الفرق بين هذه الواقع
المسألة والمسألة الآتية من اقتضاء النهي الفساد واعترض عليه بعض الاجلة بانه لا وجه للتخصيص بذلك فان ادلة المجوزين والمانعين تجري في
العموم والخصوص المطلق ومجرد كون المثال من العموم من وجه لا يقتضي اختصاص البحث به بعد شمول العنوان والادلة لغيره ايضا وجعل مناط
الفرق بين المسألتين بان الطبيعتين ان اتحدت حقيقة وتغايرتا باعتبار مجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد
فهو من المسألة الثانية والا فمن محل الكلام ولعل مراده ان مناط الفرق هو انما متعلق الطلب في تعدده كما في قولك صل ولا تغصب وصل
ولا تصل في الدار المغصوبة فان الاول لكون المفهومين فيه متعددا يكون من محل الكلام والثاني للاتحاد مما يكون من المسألة الآتية
لا فرق في ذلك بين كون النسبة عموما مطلقا كما عرفت وعموما من وجه كقولك صل صلاة الصبح ولا تصل في الدار المغصوبة كما انه لا فرق بين محل
كقولك صل ولا تغصب حال الصلاة نعم يمكن ارجاع كل من الموردين الى الآخر باعتبار في احدهما كان يقال ان النهي عن الغصب حال الصلاة راجع
الى النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة وغير ذلك اقول ان ظاهر هذه الكلمات تعليق اختصاص الفرق بين المسألتين في اختصاص احد
بمورد دون آخر منهما وليس كذلك بل التحقيق ان المسؤول عنه في احدهما غير مرتبط بالاخرى فتوضيحه ان المسؤول عنه في هذه هو امكان اجتماع
الطلبين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوب فعلها والماهية المطلوب تركها فلا فرق في ذلك بين موارد الامر والنهي فانه كما يصح السؤال
عن هذه القضية فيما اذا كان بين المتعلقين عموم من وجه فكذا يصح فيما اذا كان عموما مطلقا سواء كان من قبيل قولك صل ولا تصل في الدار المغصوبة
او لم يكن كذلك والمسؤول عنه في المسألة الآتية هو ان النهي المتعلق بشيء هل يستتبع منه فساد ذلك الشيء ام لا فيقع به الامتثال حيث انه استفيد
من اطلاق الامر حصول الامتثال باي فرد كان فالمطلوب فيها هو استعلام ان النهي المتعلق بفرد من افراد المأمور به هل يقتضي رفع
ذلك الترخيص الوضعي المستفاد من اطلاق الامر او لا ولا ريب ان هذه القضية كما يصح الاستفسار عنها فيما اذا كان بين المتعلقين اطلاق

ويعقبه فكذلك يصح فيما اذا كان بينهما من وجه كما اذا كان بينهما عموم مطلق وبالجملة فالظاهر ان اختلاف المورد لا يصير وجها للاختلاف في المسألة
كما زعموا بل لا بد من اختلاف جهة الكلام وعلى تقدير اختلافهما الى القسم المذكور في مبحث الفرق وطول الكلام بما ذكرنا لو سلطنا عليه الانواع
المذكورة في المقام الاول كما لا يخفى ثم ان الظاهر اختصاص كلما نحن فيما نحن بصدده بما اذا كان العموم من وجه بين نفس الفعل المأمور به
والفعل المنهي عنه كما في قولك صل ولا تغصب حيث ان النسبة بين المأخوذ فيهما غير مستند الى امر خارج عن الطبيعتين بخلاف ما اذا كان العموم
بينهما باعتبار متعلقهما كما في قولك اكرم عالما ولا تكرم فاسقا فان الاكرام باعتبار الاضافة والتعلق بالعالم والفاسق فذا خلاف
ما هنيه على وجه العموم والخصوص من وجه كما هو ظاهر ولعل الوجه في ذلك على ما سبق هو اختلاف المقام في المثالين عند العرف بما ذكرنا
دفع ما يورد على العموم من التنافي بين الخلاف في المقام وبين اطلاقهم في مبحث الترجيح على التوقف والرجوع الى الاصول في تعارض العامين
من وجه والتخيير وغير ذلك مع عدم خيالهم الجمع لا اذا لم يجيء بعد مطالب بالفرق بين المقامين كما انه مطالب ايضا بذلك فيما اذا لم تكن من جهة
وبين غيره وقد عرفت ان بعضهم قد طرح الكلام في بعض مثالين في باب الاقوال في هذه المسألة ثم انهم اختلفوا في جواز اجتماعهما على اقوال فذهب
اكثر اصحابنا وجمهور العامة وبعض الاشاعرة كالباقلاني الى الامتناع بل عن جماعة منهم العلامة والسيد والعميدي نقل اجماع الطوائف
وحكي المنع ايضا عن صاحب التجريد الاجماع عليه واعترض بعضهم النفرقة ان البعض اكثر الاشاعرة على الجواز ووافقهم جمع
من الافاضل من متأخري اصحابنا كالمحقق الخوانساري في تداخل الاغسال من المشارق وجمال الدين والمدقق الشيرواني والسيد الشارح للوافية
والمحقق القمي وهو المحكي عن الشهيد الذي يعتبر الارديبيلي بل ربما يحكي عن الفضل بن شاذان ويستظهر من كلام من سلف من الشيعة وعلمائهم
من الكليني حيث نقل كلام الفضل ولم يطعن عليه ثم لا يخفى ان الاستظهار من كلام الفضل ليس الا وجه لانه هو الذي نقله الكليني
في كتاب الطلاق وهو يدل على صحة الصلاة في الدار المغصوبة وهو اعم من القول بالجواز من جواز فعلها جريا على عدم الحضر في الصلاة
ويجري ذلك مجرى الاتيان بالاخبار الدالة على ان للمتخلي صحا في الارض والقول بان الكون خارج عن الصلاة بل انما هو من ضروريات الجسم
هو المحكي عن بعضهم في حل المتباين والمحقق في المعتبر والقول بان الصلاة من الواجبات التوصلية التي تسقط عند اجتماعها مع الحرام
والمنقول عن السبزواري الذي يظهر منه عدم الجواز وهو قوله وقد يصح المكلف حيث يقع فعله من جهة محرما عليه ومن جهة اخرى وعلى هذا الوجه يصح
القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب له الخروج بنية التخلص ليس له بنية التصرف فيه وكذا الجامع بين الحركة بنية التخلص
ولبول الحركة على جهة اخرى وهو ظاهر في ان حاصل كون الفعل مطلوبا لا يكون مبغوضا وقوله من جهة يقصد به من حيث انه يحسب عنوانا كما هو صريح
المثال المذكور وقد ينقل في المقام قول ثالث وهو التفصيل بين العقل والعرف فيجوز عقلا ولا يجوز عرفا ونسبه بعضهم الى الاردبيلي
في شرح الارشاد حيث قال اعلم ان السبب لبطلان الصلاة في الدار المغصوبة هو النهي عنها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير فلا
يبطل صلاة المضطر ولا الناسي ولا الجاهل الى ان قال واذا علم السبب يحقق عدم البطلان عقلا ما لم يجد وما لم يكن التصرف في
المكان عيبا مثل الصوم والزكاة الى ان قال اما الطهارة في المغصوب فان قلنا ان اجر الماء على المغصوب تصرف في ملك الغير حيث
وقع فيه فصحتها لكنه بعيد فلا يصح الا بصحته ثم قال ويمكن ان يحتج ببطلان الوضوء من جهة انه مأمور بالخروج فاشتغل عنه بذلك فصار
فيبطل وهو لا يتم لو فرض انه يتعين عليه من حيث هو عن الخروج ويحصل المنافاة ويمكن ان يقال لا شك انه مأمور بالوضوء في المكان المباح
ان الشارع لا يجوز الوضوء في المكان المغصوب وهو المفهوم عرفا ولغة ومثل هذا الكلام عدم الرضا بالوضوء وبطلانه فكانه نهى به
بالمأمور به عرفا وانه العقل يجوز الصحة لو صرح بانه لو فعلت في المكان المغصوب بعد نهيك عنه يصح ويعوقب بما فعلت بمثله يمكن
القول في كثير من العبادات بل في بعض المعاملات المنافية كالنهي عن افادة قدس الله روحه لعل وجه الاستفادة من هذا الكلام قوله
لانه مأمور به بما هو مأمور به عرفا وانه العقل يجوز الصحة لو صرح وانت خبير بما في هذه الاستفادة انه لم يجد لكلامه لا انه على المدعى بوجه فان ظاهر
كلامه هو تعلق النهي بالخارج عن العبادة ومع ذلك يستظهر من كلامه فسادها عرفا مع امكان الصحة عقلا على تقدير التصريح فاذا دل
نص في الامتناع ثم النفت الى ملاحظة قاعدة الامر بالشيء مع النهي عن ضده ولذلك يجيء مثله فرض لما نعتبره ثم نقطع في الاسناد
بامكان استفادة البطلان من تعلق النهي بالخارج نظرا الى ان هذه العبارة في العرف يفيد منها الفساد وان كان على تقدير التصريح
جائزا ومنه يظهر حال الغسل فيما تقدم ايضا وقد ينسب ذلك الى الفاضل الرياض ايضا وكان توهم من شيء مما هنا فكيف كان فلو كان هناك في
فالذي ينبغي ان يراد هو ان هناك موضوعا واحدا تعلق الامر بطبيعة والنهي بطبيعة اخرى فانه لا امر يجامعهما في الوجود الخارجي ولا يصير
ذلك كما يراه المجوزون بانهما اذ تعلق الامر والنهي مثلا بجزئي او بجميع جزئيات الطبيعتين ولا ريب في ان التنافي لا يجوز العاقل
فاللفظ الوارد في مقام الامر والنهي وان كان مقتضاه تعلق الامر بالطبيعة والنهي بطبيعة اخرى هذا الموضوع مما يجوزه العقل

الا ان المتفاهم منه في العرف هو تعلق الامر والنهي بالفرد لا بالطبيعة وبعد استفادته من اللفظ فلا اشكال في الحكم بعدم الجواز عقلا
في هذا الموضوع فظهر ايضا ان نسبة عدم الجواز الى العرف ليس الا بواسطة استفادة العرف موضوعا من اللفظ الوارد في مقام الامر والنهي
قبل العقل بالامتناع والحاصل ان المراد هو ان العرف حاكم بعدم الجواز في مقابل العقل كما ظنه بعض عوام الطلبة وبالجملة فالحاكم انما هو العقل
والعرف ايضا لا يمكن تخلفه عن العقل من حيث الحكومة نعم بينهما تفاوت في كيفية استفادتهم المطالب من الالفاظ بمعنى عدم الاكتفاء
بمعرفتها بل لا بد مع ذلك من العلم بالوضع كيفية الاستعمال الا في الموارد الخاصة المستندة الى القرائن المقالية والشواهد المقامية
ونحوها اما في غير هذه الجهة فلا مجال لغير العقل فيهما كما يظهر في الحكم بالمجاز والتخصيص والتقييد في قولك رايت اسدا يرمي فان العرف بعد
استفادة معنى الاسد حقيقة واستفادة معنى يرمي يحكمون بواسطة عقولهم بالتناقض والتعارض بين المرادين ثم يستخرجون المراد منهما
بتقديم الظهور الثابت في القرينة على الظهور الناشي من الوضع لكونه اظهر منه وهذه هي الطريقة المستمرة في استخراج المطالب من الالفاظ
واستكشاف المرادات من الصيغ وذلك نظير ما قلنا في بحث المقدمة عند الاستدلال على وجوبها بعدم جواز التصريح بجواز تركها حيث ان
من التصريح المذكور عرفا هو جواز الترك من كل الحيثيات والمقصود جواز تركها من حيث نفسها فلا يمكن التصريح به لاجل هذا الجزء
لا من حيث ان المقدمة واجبة والحاصل ان التفصيل المذكور ليس تفصيلا في الحاكم بل انما هو حكم من حاكم واحد في موضوعين مختلفين
وستطلع بعد ذلك على وجه فساد ما ذكره في الثالث في بيان ثمرة النزاع واعلم انه لما كانت هذه المسئلة من المباني فالوجه ان نظهر الثمرة
في مسئلة اخرى وهي ان الامر والنهي في مورد الاجتماع هل هما متعارضان او لا تعارض بينهما فعلى القول بالامتناع فالتعارض ثابت وعلى
القول بالجواز فلا تعارض ويترتب على ذلك المسئلة استحقاق الثواب والعقاب والصحة والفساد والموافقة والمخالفة فيما لو اتى المكلف
بالفرد الجامع للعنوانين وعلى تقدير التعارض ففي العموم المطلق لا بد من تقديم جانب الخاص كما هو المقرر وفي العموم من وجه لا بد من الاخذ
بالمرجحات الداخلية كقلة افراد احد العامين او سائر المرجحات الخارجية على الخلاف الثابت في تعارض الادلة ولا تتبين في
تقديمه عدم المرجح او عدم الوجوب في العامين من وجه فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية وقضية الاصل بعد التساقط الحكم بان
الكون المذكور في الصلاة لا يتوقف عليه مانع من صحة الصلاة الا احتمال النهي بعد الحكم بالاباحة فالوجه صحة الصلاة لا انقول
من الحكم بالحرمة لا من حيث ان الكون المذكور كون صلوتي وبعد الحكم ببطلانها فالوجه هو حرمة الكون وبعبارة واضحة ان تعارض الخطابين
وسقوطهما في مورد الاجتماع اقتضى الرجوع الى الاصول العملية والاصل العملي بالنسبة الى الغصب مثلا بعد عدم العلم بحرمته يقتضي الاباحة
وفي الصلاة حيث انها شك في سقوط المكلف به بالاتيان بهذا الفرد المشكوك ووقوع الامتثال به نظرا الى احتمال تعلق النهي به مع
سقوط الاطلاق من جانب الامر يقتضي بقاء التكليف وعدم حصول الامتثال واللازم من ذلك تعين البناء على الصحة والا باحة لا يجدي في المقام بعد
اختلاف مقام الاصول فان التفكيك في الاحكام الظاهرية غير عزيز كما هو نعم لو كان في المقام اطلاق فيحتمل احتمال تعلق النهي لا
على المطلوب لا الاصل عدمه الا ان المفروض خلافه فهذا على مذاق القائل بالاشتغال عند الشك في الشرطية وعلى القول بالبرائة
فلا يبعد الحكم بالصحة ايضا مرجع الشك الى ان من شروط الصلاة وقوعها في غير المكان المغصوب واصالة البرائة عن الزائد يقتضي بالصحة
هذا ولكن ينبغي ان يعلم ان الاخذ بالمرجح من حيث الدلالة لا لا من مثل تقديم الخاص على العام وتقديم النهي على الامر لقوة دلالته
لا يلائم مذاق المشهور المانعين حيث انهم كما عرفت كالمحقق الاردبيلي يقتصرون في التخصيص بصورة وجود النهي الفعلي ويحكمون
بالصحة في صورة النسيان والجهل ونحوهما والتخصيص العام بالخاص ليس من هذا القبيل بل مقتضاه خروج الفرد بجميع احواله عن العام
ويرد الاشكال ايضا لو قلنا بانه لا فرق بين العموم من وجه والمطلق في مثل الصلاة والغصب وبين المطلق في قولهم اكرم العلماء ولا
تكرم الفساق فان المعهود بينهم هو التخصيص مطلقا الى ان ما ذكرنا كله فيما اذا لم يكن الشك في اصل مسئلة الاجتماع واما على تقدير الشك
فيه فقد يقال ان الاصل هو الامكان وقد عرفت في بعض مباحث الظن انه لا يترتب عليه الامكان الظاهري حكم نعم اصالة الاطلاق بالنسبة
الى دليل الامر والنهي حاكم في امثال المقام ان الشك انما هو في بقاء الاطلاق والاصل عدمه وسيأتي لما تقدم زيادة توضيح ان شاء الله تعالى
وقوله قده **هداية** حجج المجوزين وهي امور **احدها** انه لو لم يكن جائزا لكان بواسطة تضاد الحرمة والوجوب اذ لا مانع سواه
وهو لا يصلح للمنع الا لكان مانعا في جميع الاحكام لتضادها باسرها مع انه قد اجتمع الوجوب والكراهة في كثير من الموارد كالصلوة في
الحمام والمواطن الموصوفة بالتشبيه بالعصبية الى غير ذلك من الموارد والوجوب مع الاباحة كالصلوة في الدار والوجوب مع الاستحباب
كالصلوة في المسجد ومواضع التبرك واجيب عن ذلك تارة بالنقض بان اللازم مما ذكرتم هو اجتماع الواجب التخييري شرعا مع الحرام العيني
الشرعي ... ... احد من المجوزين وتوضيحه هو ان المجوز لا يقول بعدم التضاد بين الاحكام بل انما يقول بان تعدد الجهة مجد في اجتماعها

والحرام مع الواجب التخييري العقلي لا يمتنع اجتماعهما من جهتين كما هو المطلوب فطالب بالفرق بين الواجب التخييري الشرعي والعقلي حيث لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني فان وجه الجواز ان كان تعدد الجهة مع امكان الامتثال فهو موجود في الواجب التخييري الشرعي وان كان غيره فلا بد من بيانه حتى ينظر في تماميته بالحل وينقح الكلام في النواهي التي نسبتها الى الاوامر عموم من وجه كما في النواهي التي نسبتها اليها عموم مطلق فان موارد النقض من كلتا الطائفتين اما الاولى فكاستعمال المال المشتبه في الطهارة والصلاة في بيوت الظالمين واما الثانية فكالصلاة في الحمام ونحوها وخروجها عن محل الكلام في المسألة نظرا الى انعقادها في العامين من وجه كما قيل ليس بضائر لان الجواز فيه الجواز فيما نحن فيه بطريق اولى لان الكلام فيما اذا كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا فمن وجوه الاول ما ذكره جماعة من ان الكراهة في هذه العبادات كاستحبابها واباحتها ليست على حقايقها المصطلح عليها من جهة الفعل بل رجحان الترك ورجحان الفعل من جهة الترك ونحوها اخص يلزم من اتصاف الواجب بهذه الاوصاف اجتماع الضدين بل المراد بها كون الواجب اقل ثوابا من الثواب المقرر بطبيعة ذلك الواجب او اكثر ثوابا منها او مشتملا على ذلك الثواب فقط واوضح بعض المحققين في حاشية المعالم حيث قال ان ما قضى تفصيله ذلك من رجحان تلك التصرفات بالنظر الى ذواتها وهو لا ينافي رجحانها من جهة اخرى نظرا الى وقوعها جزءا من العبادات الواجبة فيرتفع التنافي بين الجهتين ومن البين ان مرجوحية المكروه لا ينافي رجحان الواجب فغاية الامر ان يحصل هناك نقص في ثواب الواجب ويكون الفعل مع ملاحظة الجهتين راجحا لا مكروها بمعناه المصطلح نعم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر الى ذاته ونحو ذلك لا يستلزم ثبوت الكراهة في خصوصيات الموارد مطلقا فقد يعرض لها ما يوازي كيفية رجحانه تلك المرجوحية فيزيد عليها فيرتفع الكراهة المذكورة عن تلك غاية الامر يكون اقل ثوابا من العاري عن تلك المنقصة نعم لو قلنا ح ببقاء المرجوحية بالمعنى المذكور مع ما ذكره من النقص لزم اجتماع الارادة على هذا الوجه من عدم الفساد ولزوم مكروهية جل العبادات بل المراد بها مجردا قلة الثواب بالنظر الى غيرها لا المنقص كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما اعد من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يجيء هناك ما يزيد ثوابها كالذي في المسجد ونحوه وقد يجيء ما يوجب نقصه كالصلاة في الحمام انتهى ومحصل الكلام في تنقيحه هو ان الكراهة الاصطلاحية التي هي عبارة عن طلب ترك الفعل على جهة التنزيه باعتبار جهة نقصان موجودة في نفس الفعل يقتضي هذا النحو من الطلب لانه ربما يمنع من ذلك الترتيب ح مثل اشتمال ذلك الفعل على مصلحة تقتضي طلبه على وجه الحتم والالزام وح فلا تلك الجهة لا يوازي مصلحة الواجب وح فالكراهة بمعنى الطلب لا يكون موجودا وانما الموجود هي جهة الكراهة ولا اشكال في ان تلك الجهة يمكن ان تصير منشأ النقصان مصلحة الواجب على وجه يكفي في الوجوب بعد النقصان ايض وهذا هو المراد من قلة الثواب لا وجه للقول بان بعد انضمام الجهتين لا نسلم وجود مصلحة كافية في الوجوب لان الاجماع على تحقق الوجوب كاشف عن ثبوت تلك المصلحة ولو بعد الانضمام فان قلت فلا يجري هذا الجواب في العبادات المكروهة التي لا دليل على اشتمالها على مصلحة زائدة على مصلحة الوجوب فان فيها لا وجه للوجوب بعد الانضمام لا دليل على ان هذه الافراد من العبادات المكروهة مشتملة على مصلحة زائدة كما هو الظ قلت ان ثبوت الوجوب بعد ملاحظة الكراهة كاشف عن وجود المصلحة الزائدة على ان المجيب يكفيه احتمال ذلك فان الدليل المذكور راجع الى النقض بالعبادات المكروهة ويكفي في دفع النقض مجرد الاحتمال نعم لو دل الدليل على كراهة عبادة نعلم بعدم اشتمالها الا على مصلحة كافية في الوجوب فقط من دون زيادة كان ذلك وجها في ذلك الباب فان قلت ان ذلك لا يجري في المستحب المكروه لان بعد انضمام الجهتين لا وجه للاستحباب قلت لو قام الدليل على استحبابها بعد ملاحظة اجتماعه مع المكروه فذلك الدليل كاف في اثبات مصلحة فائقة في تلك المنقصة على وجه يبقى بعد الانضمام مقدار الكفاية وان لم يقم دليل على ذلك فلا مورد للنقض كما هو ظ وبالجملة فهذا الجواب مبني على ان لا يقوم الدليل على امتناع الاجتماع فيجب صرف الظواهر التي مقتضاها الاجتماع عنها الى ما لم دليل على بطلانها فانها احتمال لم يقم قاطع على فساده كان في المقام كما هو ظ على من مارس قليلا قواعد التوجيه لمناظرة هذا غاية توجيه المقام على وجه ما يتوهم خلوه من النظر والتردد ان قبل ولا ان المستدل بالدليل المذكور هو الاشعري الذي لا يقول بتبعية الاحكام لثبوت المصالح والمفاسد ان نا بعم في تلك بعض الخدشة بل لا ان المناسب هذا الجواب على وجه ينبني على قواعد الاشعري الزاما للاشعري ايضا وثانيا ان الكاشف عن وجود المنقصة في الفرد المكروه اما العقل واما الشرع اذ لا ثالث في البين وشيء منهما لا يدل على ذلك اما العقل فظ لانه لا سبيل له الا في مستقلاته فموارد النقض ليست منها واما الشرع فلانه لا يدل على المنقصة الا النهي من قبيل البرهان الاني فان المنقصة تستتبع النهي المفروض لمساعدة النهي لا منشأ الحكم الصادر بثبوت المنقصة حد ثبوت المنشأ بل الدليل على الشيء يكون رجما بالغيب فانه لا يعلم الا الله ورسوله والراسخون في العلم هو فان قلت قد علمنا من عنوان الدليل الوارد في مقام الحكم مثل قوله لا تصل في الحمام تسميته بعينه بهذا العنوان يشتمل

على جهة ومفسدة يقتضي الكراهة والاثم بتعلق النهي به فقد علمنا ايضاً من عروض الوجوب لفرد من الافراد الداخلة في ذلك العنوان
اشتمال ذلك الفرد على مصلحة الوجوب وهو لا ينافي وجود الجهة بل هو مانع عن تحقق الطلب عليه وحينئذ فثبوت الجهة هو مقتضى
الخطاب الشرعي ولبس فيه الا بالاتيان قلت بعد البناء على تخصيص النهي بالامر تقديم الامر لقول بالوجوب يكون الفرد الواجب خارجاً
عن العنوان المذكور ولا دليل على ثبوت الجهة في مطلوب ذلك العنوان فلعله مخصص بما قبل الكراهة الفعلية فان ثبوت حكم بطبيعة مقيد
لا دلالة فيه على ثبوته افراد اخر لتلك الطبيعة فان قلت حيث ان التخصيص في العنوان بوجه خروجه عن ادعاء الاجماع عن النهي لكن التخصيص انما هو
بواسطة وجود مانع عن ترتب المقتضي عليه كما بل اخطى في قولنا اكرم العلماء ولا تكرم الفساق مثلا فان المستفاد في العرف من
المذكور هو ان العلم يقتضي الاكرام والفسق يمنع منه ولذا لو شك في فسق العالم يحكم بوجوب اكرامه لان المانع يحكم بعدمه بالاصل
قلت لا نسلم اختصاص التخصيص بما اذا كان المقتضي موجوداً اذ يحتمل ان يكون مورد التخصيص مما لم يجد فيه المقتضي كما انه يكون لعله
انما مخصصه بعين الفرد المخصوص في الاستثناء الى الاصل المذكور فهو بوجوب اخراج ما هو لعنوان الوجوب لا الاكرام الملازم للعلم انما وهو
الغير الفاسق لا دلالة فيه على ان العلم هو المقتضي والفسق انما يمنع من حصول اثره نعم لو كان العنوان مما يستقل بحكمه العقل على
وجه لا يقبل التخصيص لشاع لما كان القول ببقاء الجهة بعد ارتفاع الحكم له وجه لكن العقل لا يقبل التخصيص في مورد حكم العقل لو كان في
التخصيص عقلياً لم يقل بقاء لا الالزام ببقاء الجهة كما في موارد التزاحم بين الواجبين كما في انقاذ الغريقين بعد تزاحمهما فان العقل قاض
بتعلق الطلب بهما مع العلم ببقاء المصلحة فيهما الا ان ما نحن بصدده ليس من هذا القبيل فان قيل ان الوجه في التخصيص انما هو
امتناع اجتماع الطلبين على حد لو فرض ارتفاع الطلب من طرف كما لو وقع المحرم سهواً او نسياناً لم يكن مانع من تعلق الامر على الطرف الآخر
فيحكم بالصحة وليس التخصيص شرعياً اذ على تقدير تقديم النهي من جهة عدم الامر بواسطة امتناع اجتماع الطلبين يلزم من ذلك نفي
المصلحة على تقديره بل ارتفاع الطلب فلت فعلى ذلك فهو جار في مثل قولنا اكرم عالماً ولا تكرم الفاسق نعم على تقدير التخصيص لا يعلم بقاء
المصلحة في الفرد الخارج لو جرى ذلك في جريان التخصيص لعدم التضاد الواقع بين الامر والنهي في الفرد الجامع المفروض فان ذلك لا
يقتضي الا بعدم تعلق الطلب بالفرد الذي تعلق طلب منافيه بهم قلنا ان الحكم ببقاء المصلحة بعد ارتفاع الطلب وقد عرفت فساده
وثالثاً ان قضية اللطف مراعاة المصالح والمفاسد فهو خلاف الامر في امثال هذه الموارد بالفرد الغير المشتمل على المفسدة لان
الامر به تفويتاً للمزايد من دون ايجاب اذ المفروض حصول مصلحة الامر في الفرد الخالي عن المفسدة ايضاً ويمكن دفعه بان التنبيه على تلك
المفسدة والامر به موافق للطف لاحتمال الاختصاص فيه فيجب تقديره عدم الامر يكون تلك تفويتاً في حق المكلف الا ان يقال ان ذلك
في الامر به على وجه الترتيب فيه وان رابعاً انه يلزم على ذلك التقدير ان يكون الفرد المشتمل افضل فردي الواجب التخييري وهو باطل اتفاقاً
من الجانبين لا يقال ان الامر فيه مصلحة زائدة على مصلحة الواجب والمفروض ان المكروه مشتمل على مصلحة الواجب فيرد عليه عدم الانضباط
في المكروه وجريانها في مثل الصلوة في المسجد الحرام ونحوه ولا سبيل الى التزامه فان ذلك التصرف مقطوع الفساد والظواهر التي
تدل على الكراهة لا يتأتى القطع بخصوص ما عن ظاهرها فانه لا يقتضي حملها على ما هو ظاهر البطلان كما لا يخفى ويمكن دفعه بان
المجيب يجوز على ان يكون المراد منه قلة الثواب هو قلة التسبيل الى الثواب المقرر للمهية ويستفاد منه ايضاً بالنسبة الى المندوب فهو ما زاد
ثوابه على ثواب المهية الفرد لما الاتيان به ثوابه على ثوابها ان المفروض في كلام هنا هو ان الكراهة في العبادة انما يكون من حيث في
العبادات التي تزيد مصلحتها على مصلحة مقتضية للوجوب ثم انه قد يستشكل في اطلاق ايضاً بان استحقاقه الثواب من تلك
التي لهم فلا سبيل اليها فان ذلك انما ينشأ من المعاني التي يقتضي استعمالها في الجمل الاخبارية دون الجمل الانشائية فلا يعقل ان
يكون المراد بقوله لا تصل في الحمام ان الصلوة في الحمام اقل ثواباً من غيرها اذ لم يعهد منهم استعمال الانشاء في الاخبار وان كثر استعمال الاخبار
فيه فانه من محاسن الطلب كما لا يخفى ويحتمل بعض الاجلة في دفعه ارادة يجعل النواهي المذكورة ارشادية مجردة عن معنى الطلب نظير
ما قيل انها مشتملة على استحالة تعلق الطلب بطرفي النقيض وجرى الالتزام كونها مستعملة في الطلب المنهي عنه وهم لغيرية وانما مفيدة
للوصلة الى الفرد الافضل وهو فيه ولا ان لقول مجرد الارشاد بان عن الطلب مخالف لما هو الواقع كما قرر في بعض المباحث المتقدمة
وثانياً ان الارشاد الى ترك الناقص غير معقول ان لم يكن للوصلة الى الكامل والا فيكون من الامر المقدمي ولعله نظر فيه بذلك حيث
حكم بجواز احدهما الى الآخر وثالثاً ان الكراهة المقدمية مباينة بينها الوجوب كما ان التضاد واقع بين الوجوب وما يجاز الغير فلا
النفسية فكذا بينها وبين الاحكام الغيرية في المطلوبية فما لا يجدي واجاب عن ذلك بانه بناءً على ما زعمه من اختصاص وجوب المقدمة بما
كانت موصلة الى ذيها وتوضيحه ان الصلوة في الحمام اذا تركت وتوصل بتركها الى الصلوة في غير الحمام من المواضع الغير المكروهة

على تقدير بقاء الامر وتحقق الاتيان بالجامع مع ارتفاع النهي

تارة لا يتوصل بها الى الغرض الكامل اما بايجادها في الحمام او ما بعدها بايجادها مع ترك الكامل ايضا ففيما اجتمعا كان الترك
المذكور مطلوبا من حيث كونه مقدمة للوصلة الى الغرض الكامل بنحو يصح مطلوبية الترك ولكن يجعل مطلوبا لان المطلوب في نوع الحمام
هو الغرض الذي اختاره المكلف في مقام الامتثال وبعد اختيار فرد لا يكون للترك في مطلوبية وفيما اذا كان يجعل مطلوبا باختياره ذلك الفرد
في مقام الامتثال في الواجب المخير لا يكون ترك مطلوبا لعدم تحقق شرط المطلوبية وهو التوصل الى الغرض بعد تركه عليه كما هو
المفروض وفيه بعد الغض عن فساد المبنى كما اوضحنا سبيله في بعض مباحث المقدمة انه بعد ما فرض من اختصاص مطلوبية الترك بفرد
خاص من الصلاة في الحمام وهو الترك المتوصل الى الغرض الكامل يلزم ان لا يكون مطلق الترك مطلوبا فلا دليل على جواز النقض
في فعل بحيث ان مطلوبية ترك خاص توجب مرجوحية الفعل بالقول فقد تقدم منا ان المرجوحية لهذا الترك الخاص وهو امر الفعل
وهو لا يسري الى ذلك المرجوح الى الافراد كما تقدم في المباحث السابقة مضافا الى انه لو قلنا بعدم مطلوبية افراد الواجب المخير بعد
الاتيان بفرد غيرها في مقام الامتثال لا يخرج عن جوازه حيث ان جميع الافراد في نظر المولى والامر متساوية بالنسبة الى الاختيار انما
في مقام تعلق الطلب المتعلق بالمهية مجردا اما بالنظر الى الطلب الا فرد البعض من مخلية للاختيار المحدود انما هو لتساوي الاولويات
منه ثم ان ما ذكر من المناط في الارشاد المذكور الذي مرجعه الى الكراهة الغيرية موجود في جميع افراد الواجب المخير مع اختلافها في الثواب
النهي عن الصلاة في البيت للايصال الى الغرض الكامل منها وهو الصلاة في المسجد والنهي عنها للصلاة التي تقع في المسجد الحرام او
سبيل الى نعم ان مجرد وجود المناط لا يكفي في الحكم بالكراهة ما لم يرد فيه النهي لما تقدم في مباحث المقدمة من ان الطلب الغيري تابع
هو المناط في المقدمية ولا يتفاوت فيه وجود الامر الاصلي كما اذا صرح بوجوب بعض المقدمات كغسل الثوب عند ارادة
اللهم وعند كما في شأن المقدمات وبالجملة فالنهي عن الناقص للوصلة الى الكامل وارشاد اليه مناطه متحقق في جميع الافراد المتخالفة
وقضية ذلك التزام الكراهة فيها اللهم الا ان يكون الكراهة في مثل المقام مجرد اصطلاح وقد يجاب عن الايراد المذكور
لزوم الكراهة في جميع الافراد التي يختلف ثوابها تارة بانه يمكن ان يشترط في اطلاق الكراهة وصول الفعل المرجوحية الاضافية
واقلية الثواب حدا خاصا تشبيها بالمرجوح نفسه مما لا ثواب له واخرى بان الفعل كل طبيعة مامور بها مع قطع النظر عن جميع المنضمات
قدرا معينا من الثواب والرجحان بالنسبة الى تركه وقد يزيد ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلاة في المسجد وقد ينقص عن مقدار
الرجحان والثواب كالصلاة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلاة في البيت فما زاد رجحانه وثوابه عن اصل الطبيعة اطلق عليها اسم المستحب
وما نقص عنه المكروه وما يبقى بحاله المباح انتهى اقول اما ما افاده اولا من اشتراط اطلاق الكراهة بوصول الفعل حدا فمما لا يرجع
الى حاصل فان ذلك ليس من الامور التوقيفية بل المناط في الاطلاق المذكور هو المرجوحية بالنظر الى ما ليس فيه تلك المرجوحية
من افراد الطبيعة ومن المعلوم عدم اعتبار الوصول الى حد خاص في الاطلاق المذكور واما ما افاده ثانيا فان اريد منه ان قد ينقص
المهية لاجل عنوان اخر من عناوين الافعال الاختيارية التي تقتضي نقص الثواب لاجل مضادته وقد تقع بينهما مزاحمة لحصول النقص
والانفعال فيهما فهو راجع الى ما افاده المجيب المتقدم فيرد عليه ما اوردنا عليه سابقا مضافا الى انه لا يعقل معنى محصل لنسبة جهة
الكراهة في المامور به الى ذاتها فيه نقصا غاية وجود العنوانين ويلحق بهما احكامهما من غير احتياج او يكفي فيهما ما فالا لازم وجود
المنقصة بتمامها وجود المصلحة كذلك وان اريد منه ان الخصوصية من غير ان يكون الملزوم راجعة الى فعل من الافعال توجب نقصان
الثواب المقرر للطبيعة فان اريد منه انه قد يوجد كلما في فرد حال منهما ان فعل الصلوة مثلا يترتب عليهما ثواب وايقاعها في مكان خاص
ثواب اخر فقيل لان الايقاع انما هو عنوان منتزع من الفعل وليس امرا يقابل الفعل شيئا آخر كما في مثل الشروع في الفعل فانه ليس
امرا آخر غير الفعل لا يعقل اختلافهما في الثواب بعد عدم لحوق عنوان آخر للفعل كما هو المفروض وان اريد منه ان نقل الايقاع
والفعل في مكان له ثواب فمن نقل الفعل فمرجعه الى التزام ان الفعل من دون تقييد بوقوعه في مكان خاص لا ثواب له وانما الثواب
بازاء الايقاعات الخاصة بالافراد المختلفة باختلاف المشخصات التي بها تتحقق افراد مهية الفعل اذ لا يعقل وجود المهية من عدا لا
وصح الكراهة في الفرد الناقص ثوابا بالفرد الاخر فيصح القول بكراهة الصلوة في البيت بالنسبة الى المسجد وفي مسجد المحلة بالنسبة
الى المسجد الجامع وفيه بالنسبة الى المسجد الكبير في الكوفة الى غير ذلك وستعرف لهذه الكلمات توجيها صحيحا ان شاء الله تعالى ثم
عن وجود الحمل ما وجدناه في الرسالة المنسوبة الى بعض ثقات مشايخنا وحاصله ان النهي في العبادات المكروهة متعلق بالوصف
خصوصية الفرد مثل وقوعها في الحمام ومتعلق الامر هو الطبيعة ويختلف مورد الامر والنهي ومستنده في ذلك ان محصله ان متعلق الا
على ما هو التحقيق هي الطبايع دون الخصوصيات والافراد فيكون الامر نصا في طلب المهية بخلاف النهي فانه في معنى السلب وسلب الكر

الطبيعة والخصوصية فقد يكون برفع الجزئين اعني الهيئة الشخصية معا وقد يكون برفع احدهما كما هو الشأن في رفع المركبات فيكون
تعلقه بالطبيعة فلا انصياع من القواعد المقررة وجوب صرف الظاهر بالنص حيثما يقع التعارض بينهما وقبله ولا ان الاشكال
المذكور انما يلزم مع عدم التجوز كما هو ظاهر وثانيا ان الاستدلال المذكور مما لا اساس له بالدعوى المذكورة لا كلام لنا الآن فيه لانه
كيف يقدم على الامر حتى يقال بان النهي نص ويجب صرف الظاهر به لثبت شرعية المناسب بين قاعدة انتفاء المركب بانتفاء جزئه معا
او احدهما وبين ما نحن فيه ثالثا ان الخصوصية ان لم تكن راجحة في عنوان نفس الفعل لا يكون الا بنحو وجود المهية فان وجود الاو
هي التي بها يظهر آثار المهية وخواصها المطلوبة منها فيكون وجود الامارة كالحسن والقبح والحلاوة والمرارة والبرودة والحرارة
ونحوها ولثبت الخصوصية فان ذلك لوجود ان شيئا خص بتعلق النهي بها وبسببه نشأ الاختلاف لا فيه في الثواب وعلى
فاللازم هو ما عرفت فيما تقدم من عدم الاطراد وجريانه فيما ليس بمكروه اجماعا وانطال لوسا المزبورة لثبت من نقضنا التشديد
وما عرفت من اقوى الشواهد على ذلك فتدبر والثالث ان النواهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن العبادة بحكم الاستقراء كما تعرض
عن الرش والتعرض في مواد التبيين غير ذلك لكونه خلاف الظاهر الا من الاضبيته لعدم قيام الحجة على خلافه ولكن ذلك من باب الحكمة
الاطراد في كثير من الموارد وان كان بعيدا ولا يلزم منه كراهة الكون في الحمام مطلقا لان المنفصل انما هو في الكون المتحد مع الصلوة فان
الجواب المذكور مما لا يجدي نفعا لانه ان يريد من تعلق النهي بامر خارج عن العبادة تعلقه به على وجه لا يجامع عنوانها فهو كما يوان
عن الاجنبية منهي عنه لكنه خارج عن الصلوة فيقال ان التعرض عن الرش امر خارج عن حقيقة العبادة فهو وان كان يجدي في دفع اجتماع
الامر والنهي لكنه عليه وفي ذلك لا امر الخارج بدلا بان يكون مقارنا للعبادة ملازما لها ان مع الفاقه لا وجه لتعلق النهي بالعبادة
مع عدم التلازم بينهما لا وجه للنهي عنه على وجه الاطلاق فلا بد ان يكون ملازما ما فيبتني على جواز اجتماع المتلازمين في الحكم فلو قيل
مطلقا او على وجه خاص من شامل للمقام فهو والا فيرد الاحتمال المذكور وهو ان المعلوم من النواهي الواردة في العبادات كنفي الوضوء من افنية
بالكراهة فيها هو وجود المنقصة في نفس العبادة فيكون ذلك من التأويل المعلوم بطلانه وهو ظاهر عند التأمل وان اريد من تعلق النهي
تعلقه به على وجه يجامعها في فرد واحد سواء كان بين الخارج والعبادة عموم من وجه او عموم مطلقا فالمحذور باق بحاله والظاهر ان مراد المجيب
المذكور في دفع النقض فيما نحن بصدده ليس محصلا بل هو جواب عن اشكال آخر يشبه النقض المذكور وهو ما ذكره شيخنا البهائي في الزبدة
والمحقق الداماد في السبع الشداد من ان وجود المكروه في العبادات يوجب تبدل الاحكام او تسبيعها فاجابوا عن ذلك بعدم تعلق النهي
بالعبادة بل بامر خارج فليس مكروه العبادة قسما ثانيا الا ان نفس العبادة مستحبة او واجبة وذلك الامر الخارج المجامع لها فالوجه كون
فلا ضير فيه حيث ان الاحكام تابعة على حصرها قال المحقق الداماد بعد ما اورد ضربا من الاشكال ما لفظه ثم اذا صح ذلك فيتحقق قسم
اخر سوى الخمسة المشهورة وهو ما يثاب تاركه من حيث هو تاركه وفاعله ايضا من حيث هو فاعل ولكن يكون ثواب تركه اكثر من ثواب فعله و
بازاء هذا قسم آخر ايضا وهو ما يثاب فاعله وتاركه ايضا من حيث هو تارك له ولكن يكون ثواب فعله اكثر من ثواب تركه فاذن نفسد
عليهم الحكم على الاحكام الشرعية التكليفية بالتخميس انتهى وبالجملة فالجواب المذكور والصواب الاشكال فلعله يكون مراده في دفع
في انما خلط من التناقل فتدبر الرابع من وجوه الحل ما افاده بعض الاجلة وجعله من منفرداته نظرا له في بيانه ومحصله ان كراهة
العبادة عبارة عن رجحان تركها بقصد القربة على وجه يكون العنوان المذكور داخلا في المطلوب لا غاية في ذلك لان رجحان الفعل
يقتضي مرجوحية الترك على وجه الاطلاق لانه نقيضه اما الترك المقيد فلا يقتضيه للفعل لثبوت الواسطة بينهما فرجحان الفعل
مرجوحية الترك المقيد بقصد القربة فلا ضير انتفاء الرجحان مع تقيد المذكور كما ان الصوم راجح فعله وتركه مقيدا بانما
الوسن ايضا راجح ولا مناقضة بينهما لاختلاف محل الرجحان والمرجوحية وبالجملة فالصلوة في الحمام راجح بقصد القربة وتركها
راجح بقصد القربة من دون مدافعة وانما التدافع بين رجحان الفعل ورجحان الترك على وجه الاطلاق هذا ملخص كلامه وان
في بيانه مزيد تفصيل ولا ان ذلك منه مبني على ان يكون القربة من القيود الاخص للمامور به كان يكون العنوان المذكور من وجوه المطلوب
وقد تقدم في بحث المقدمة ما يوضح فساد هذا التوهم لان غاية ما ذكره يبتني على ذلك بل يتم على تقدير كونه من لواحقه بعد طريان الا
مسلم لانا نقول ولا خلاف ان المهية المقيدة لا يعقل الا ان يكون ذلك لعدم لواحقه الا فكيف يختلف تلك المهية بطريان
منشأ لعباديته وقد صرح ايضا في مباحث الاوامر ان اطلاق الامر مما يمكن التمسك به عند الشك في التعبد فراجعه وثانيا لو
سلمنا عدم ذلك قلنا بانه يصح ان يكون القربة قيدا للمامور به فنقول ان ما افاده فاسد ايضا حيث ان المحقق في محل الحد في التقرب
تبرئة نحو فعله مما يتقرب به فلا شك لنا فضل لازم في المقام ومن الواضح ان انتصاف الطرف المقيد بالتقرب مع حال ... كان تعقل

من حيث هو فاعله

تعلله

نعم يصح ذلك في العبادة التي يكون من قبيل الاجابة فالصوم من حيث كونه مستحبا فعله وتركه من حيث انه اجابة للمؤمن يمكن ان يكون مستحبا في التعريف لا من حيث انه ترك للصوم بل بعنوان الاجابة المتحدة مع الترك وبذلك يظهر بطلان المقابلة المذكورة كما لا يخفى
الخامس ما نسب الى الوحيد البهبهاني من ان المراد بكراهة العبادات انها مرجوحة بالاضافة الى غيرها من الافراد ولا نتحاشى عن ذلك وجهها حيث دلت النصوص ثم ان هناك ولا ضير في ذلك فانه واقع في الشرع كثيرا فان التعمل واجب على العون مع الاتيان بذلك في جو العرض والا فلا من
ومثل ما نحن فيه الاتيان بالنوافل في اوقات الفضيلة للصلاة وحمل الجد يدفعهما فانهما الامر المرجوح فيهما بحسب الشرع الا انهما مرجوحان في
والايراد على هذا الجواب بالاحالة الى ما بعدها ما عرفت في هذه جملة من الكلمات ليحا ورتها في النقض بالعبادات المكروهة التي
عنوان النهي عنه والمامور به عموم مطلق واما الكلام في العموم من وجه فظاهرهم جريان الاجوبة المذكورة فيه ايضا بل هو صريح
المجيب الاول في حاشية المعالم حيث انه بعد ما اورد الجواب المذكور في المقام الاول طرد الكلام في المقام ايضا وفيه مضافا الى الوجوه
السابقة ان ذلك يوجب في العموم من وجه استعمال النهي في اكثر من معنى حيث انه مستعمل في غير موارد الاجتماع في الكراهة المصطلحة
فلو استعمل فيه بمعنى آخر لزم ما ذكرنا سواء في ذلك ما لو قيل بان النهي للارشاد او مستعمل في قلة الثواب وغير ذلك من وجوه
التصرف الراجع الى اختلاف المعنى وهو ظاهر والانصاف ان شيئا من الوجوه المذكورة لا يشفي العليل ولا يروي الغليل كما عرفت مضافا
الى ان شيئا من الوجوه المذكورة لا ينهض بدفع النقض في العبادات المكروهة التي لا بدل لها كالتطوع ونحوها فلا بد من
تحقيق المراد من الكراهة في العبادات من بسط الكلام في مقامات فان العبادات المكروهة على اقسام تارة يكون النهي عنه
من المامور به مع وجود البدل له من جنسه كالصلاة في الحمام وتارة يكون لها بدل من جنسه كالصوم في السفر والصلاة عند طلوع الشمس
انه يستحب التطوع بها في كل زمان يسعهما وتارة يكون النهي عنه اعم من وجه من المامور به مع اتحادهما في الصدق في الخارج كاستعمال
المشتبه في الوضوء والصلاة في بيوت الظالمين **المقام الاول** في تحقيق المراد من الكراهة في العبادات التي لها بدل مع كون
المامور به اعم من المنهي عنه كالصلاة في الحمام ونقيح البحث فيه لعله موقوف على تمهيد هو ان المستفاد من اطلاق الامر المتعلق
بطبيعة من الطبائع في موارد امورها الاول ترخيص الامر للمكلف بالجاد تلك الطبيعة والاتيان بها في ضمن اي فرد كان من افرادها
الثاني حصول الامتثال وسقوط الطلب المتعلق بتلك الطبيعة بالاتيان بها في ضمن فرد كان وهذا انما هو من لوازم الترخيص
كما عرفت بجميع افراد تلك الطبيعة متساوية في مقام الامتثال الثالث ان هذه الافراد متساوية فيما يترتب على تلك الطبيعة من الاجر
والثواب فاذا فرضنا تعلق النهي بفرد من افراد تلك الطبيعة فاما ان يكون ذلك النهي ناظرا الى الترخيص المستفاد من اطلاق الامر
يكون ذلك النهي تحريميا هل يستفاد منه عدم وقوع الامتثال عن تلك الطبيعة بالفرد المنهي عنه ولا بل النهي مفاده التحريم فقط ولا
منه التحريم بل هو مسوق لعدم الاكتفاء به في مقام الامتثال فليس نفيا للترخيص بل هو نفي ترخيص وضعي وجوبي عنه في مسئلة
الابنية من اقتضاء النهي الفساد كما ستعرف في الحواشي ان شاء الله تعالى واما ان لا يكون ذلك النهي تحريميا بل هو نهي تنزيهي فيكون ناظرا
الى عدم تساوي الافراد التي يقع بها الامتثال عن تلك الطبيعة في الاجر والثواب المترتب على تلك الطبيعة كما ان الحوادث النهي التحريمي
المتعلق بفرد من العبادة كالنهي عن الصلاة في الحرير يستفاد منه مجرد التعبد ولا يستفاد منه في العرف التكليف فيكون الفرد
عنه حراما من جهة التشريع وليس من المحرمات الذاتية وان عهدت هذا فنقول ان تلك النواهي لا تبتني على ما يفهمها المصطلح
من بيان الترك ومرجوحية الفعل بل انما هي ارشادية الى ان تلك الافراد اقل ثوابا من الاخر وليس حالها عن معنى نقصد كما يتوهم
بعض الاجلة بل مفاد الامر والنهي الارشادي الطلب لداعي لبيان المطلوب بل النصح المطلوب منه ولا ترشيد الى اختيار الفرد
في مقام الامتثال المتوصل الى القول على مراتب الثواب المقرر لتلك الطبيعة فان قلت ما تقول في دفع ما اورد على الوجه المذكور
من عدم الانضباط وكراهة العبادات الناقصة الثواب قلت ليس مجرد قلة الثواب منشأ للكراهة بل كان ذلك بواسطة وجود
مانع عن ترتب الثواب المقرر لتلك الطبيعة وتوضيح ذلك ان الطبيعة الصلاة قد اعتبر الثواب المترتب على الامتثال بها عند
افرادها وقد يكون لتلك الطبيعة باعتبار وجود خاص لها ثواب زائد على ما هو مقرر للطبيعة في ضمن وجودها الاخر وقد يكون زائدا
باعتبار انوجادها بوجود مخصوص ثواب اقل من الثواب المقرر للطبيعة ولا ابدان يكون ذلك الزيادة والنقيصة باعتبار انضمام حيثية
عن حقيقة العبادة لازمة للوجود الخاص الذي به تحقق تلك الطبيعة فيكون الزيادة بواسطة تلك الحيثية وكذا النقص فيكون
وجود تلك الطبيعة بتلك الحيثية منقصا ومرجحا فايجاد الطبيعة بهذا الوجود بعد من الافراد التي مكروهة ومستحبة ويجاد
بالوجود الملازم لتلك الحيثية ان منقصا كايجاد الصلاة في الحمام بعد مكروها انا فضل الثواب بواسطة وجود المنع وايجاده

بالوجوب الملازم لحصول ثواب زائد بعد مستحبا زائد الثواب بواسطة وجود مقتضي الزيادة مع عدم ما يقتضي النقصان فلعل كل
ما هو ناقص الثواب مكروه بمعنى انه اخف من النقص بالعبادة في البيت والمسجد بالنسبة الى الفرد الكامل وكل ما هو زائد الثواب مستحبا
حيث انه النقص ايضا فالصلاة في البيت بالنسبة الى الصلاة في الحمام بل النقصان لو كان بواسطة وجود المانع فهو المكروه والنقصان
في الصلاة في البيت بواسطة عدم المقتضي لا بواسطة وجود المانع وان زاد او كان منشأها وجود مقتضي الزيادة كان مستحبا فيما
كانت الزيادة مستندة الى عدم المانع كما في الصلاة في البيت حيث يندفع الحدث ويجد فيها ولا يترتب عليه شيء من الآثار الا ان لنا
لعدم ابتناء شيء على الصحة والفساد لا يلزم شيء في النهي في الاخبار فان الارشاد من لطائف المعاصرين ولا يلزم عدم الانضباط او
المعتبر في البين ولئن الامر بالكلي خلاف اللطف كما عرفت فيما تقدم شيء لا يلزم اجتماع الامر والنهي في مورد واحد اذ النهي للارشاد
فلو تبدل النهي صدر الشارع ارشدهم الى الطلب الحقيقي لما فيه من افضل الامر لكن لا يكاد في العبادات التي يعلم بعد زيادة ثوابها على
الفعل المترتب على الواجب الا بعلم في العبادات المكروهة واحتمال كون بعضها كذلك بحد الانفراد ولا انه والنقص
ان يكون معلوما كما هو ظاهر وهو مذكور ثالث انما يستحيل من العرف فانه من جملة النهي الوارد في مقام توهم الاستواء على ما ذكرنا
وانما اورد المحقق القمي على الجواب المذكور من الترتيب من كون الاقل ثوابا مطلوب الفعل ومطلوب الترك ومطلوبيتها فيهما الا
قوله فلابد يكون مكروها الا ان من المحققين اصطلاح عليه وغير معتبر الا ان من المحققين التجاوز فهو غير سديد وبالجملة فما ذكرنا في
العبادات المكروهة هو المطابق للنصوص الواردة فيها فان كراهة العبادات بمعنى اقلية ثوابها في باب الجمع كما نسبناه الى احدهما انه يحمل
في بيان ذلك وعليك بالتأمل فيه وان هنا التدبير في المقام وبها يظهر لك حكم المقام وحقيقة الحال فتدبر ثم انه لو ظهر من حد النهي لعله
احد المراتب المستفاد منه لا مع ما ثابت وهو الاقتصاد لشك يحمل بحكم الترجيح وبينها لفساد الحكم على الفرد في امتثال الاجماع اذ ما
فقط او بالكراهة بالمعنى المصطلح عليه فيحكم بعد الضم بالقول بامتثال الاجماع او بالكراهة بالمعنى المذكور وجوه اظهرها الثاني لان
الكراهة بالمعنى المزبور خلاف ظاهر النهي بحيث تنتفي دلالة النهي لان المستفاد من النهي الوارد بعد توهم المنع المستفاد من الا
هو لفظ الاستعمال الامر الوارد عقيب الحظر فيه معنى الحقيقي ولذا الا انه يجوز كثير من العلماء كلام من رد النهي عنها والعمل لا يختص
العموم انما الترجيح بحسب الاخبار بينهما ويحمل القول بان النهي كما يمكن ان يكون ناظرا الى الترجيح المستفاد كذا يمكن ان يكون ناظرا الى
المستفاد من الامر بعد فطرته الجواز بلا لزوم رفع للتصريح على القول بالامتناع فيكون نظيره في ان الامر بالاقل والاكثر والا
فاضل بعد الحظر عرفا كما يستفاد من الاوامر الواردة في مقام الاجزاء والشرائط الوجوب الغيري اللازم للجزئية والشرطية مع ظهوره
في الوجوب النفسي حيث انه ظهور الامر في التخيير لعله اكثر منه في نسائي الافراد فلنا ان الكراهة بالمعنى خلاف ظاهر
النهي نعم يبقى الكلام فيما الاجماع ونحوه عدم الاستفادة من النهي عدم امتثال المرتبة الاعلى في
الكراهة في العبادات التي لا بدل لها حيث ان الصوم المندوب في السفر مما لا يجري الاستفادة فيه لاستحباب الصيام في السفر اعلم
اولا ان الاشكال في هذه العبادات الا بمعنى انه يجوز اجتماع الامر والنهي يجوز ورده على الجواب حيث ان الاحكام فيها ما
هو الوجوب التخييري العقلي مع عدم امتثال الفرد لعدم وجود بدل للحرمة والكراهة بالجملة فلابد ان يكون للكراهة مبدء
في الامتثال على ما هو المصير الى الفاسد في حد التزاحم وقد اجيب عنه لا انا لنفسه لبعد ذلك منه لاجل ما ذكرنا
الصوم في السفر اقل ثوابا من الصوم في الحضر على بدل احكم بحد النهي لو على وجه الارشاد الا انه يمكن ان يقال بعد الارشاد
فيه حيث انه ارشاد الى الترك عن الصوم في السفر لا غير فهو منتفع حاله في عدم الافضلية فهو منتفع عاجلة لا آجلة لا سيما
ما هو انفع منها في الآجل بتقريب النهي في النهي في الافضلية من مرجوحية للفعل والتقرب مع ان ظاهرهما
على وجه الاطلاق ولو مع الحرج بيحثه في حديث الرخصة والنهي عنه بالثواب فانه حكم بكراهة
الوضوء بالماء المسخن بالشمس عند الانحصار فانه لو ذلك بالاحتمال فان ذلك في الارشاد كما هو
ظاهر ولعله كان يرد عليه ان ظاهر النصوص خلاف ذلك سيما ما اشتمل منها على لفظ الكراهة كقول ابي جعفر اكره ان اصوم يعني
يوم عرفة اني اخوف ان يكون يوم عرفة يوم النحر وليس بيوم صوم وقول ابي الحسن في بعد الشوال ان عنه انه يوم مبارك الذي بعد الفطر
ايضا ما ذكر لك ان نصوصا لنا وبل المذكور مثل هذه الاخبار ربما يطلع بهتك سيما ملاحظة تضمنها لضعف في الترعيضا
كما في رواية سماعة سألته عن الصوم افضل الاصل في السفر قال صام اناس على عهد رسول الله فسماهم العصاة ويظهر لك الغاية
ملاحظة قول ابي الحسن في جواب من سأله عن الصيام بمكة ومدينة ومن يصوم مما فيهما الا الصحيح فانه ربما يقطع بصحة الوجه المذكور

مضافا الى ما عرفت من عدم استعمالها في ارادة ذلك من النهي من دون طلب الترك انما اجاب عنه بعض المحققين في اشارته انه لم يمنع
الاجماع الا ان الاشكال فيما نحن فيه بعد عليه تم كما عرفت فقال واما فيما لا بدل له فنقول هي اما مباحة او مكروهة على المعنى
المصطلح عليه فيكون تركه راجحا على فعله بل الترك هو المتعين ههنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة فيغلب المرجوحية الحاصلة
بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادات ثم استشهد بتركهم الائمة عليهم السلام لها ونهيهم عنها فان ذلك
خلاف اللطف واجاب عن لزوم الرجحان في العبادة وحصول القربة بها اما على الاول فانه لم يقم دليل على لزوم الرجحان بجميع
خصوصيات العبادات بل يكفي في ذلك ثبوته للماهية واما عن الثاني فبان قصد التقرب حاصل بالنسبة الى الماهية وان لم يحصل القرب
في الخصوصية ولا ملازمة بين القصد اليه وحصوله والا لما صح اكثر العبادات لانها مضافا الى ان قصد التقرب قد يراد به موافقة
الامر وهو حاصل فلعل صحة العبادة يكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت لها مبطل من الخارج ان لم يكن مما لم يحصل به توام
ثم انه وجه قصد القربة في الحاشية بوجه آخر وهو قصده من حيث كونه متعبدا داخلا في ذي المتعبد وفيه ولا ينقض ما اعرا
والواجب فكما انه لا مانع على ما زعمه من اجتماع الكراهة والوجوب بكفاية الرجحان في الماهية وعدم الحاجة الى الرجحان في الخصوصية
فكذلك لا مانع من ذلك في الوجوب والحرمة فان استند في ذلك الى عدم امكان الامتثال فيه فنقول لا يمكن الامتثال في المكروه ايضا
وان استند الى عدم التضاد بين الوجوب والكراهة بخلافه في الالزاميين فهو مما لا يسعه عقولنا ضرورة وجود التضاد فيهما
عقلا وعرفا بين الامر بمهية على جميع الاطراف والنهي عن فرد خاص عن تلك المهية فالاستناد الى ان المهية تغاير ايقاعها في زمان
خاص ومكان مخصوص فيحتمل اختلافهما في الحكم فقد عرفت انه كلام ظاهري خال عن التحصيل فان الايقاع ليس امرا مغايرا لوجود
تلك المهية وايجادها في الخارج غاية الامر انه وامثاله منتزع من المهية باعتبارات عقلية صرفة لا مساس بها حكم واوضح فسادا من ذلك
ما زعمه بعض الاجلة في توجيه مرام المحقق المذكور من ان حاصله ان العبادة المكروهة لها اعتباران وجهتان من حيث الاجزاء ومن حيث
الجملة فمن الاولى تشتمل على جهة الرجحان والمرجوحية وان كان الرجحان مغلوبا ومن الثانية تكون لا مرجوحة ويكفي في اتصافها
بالعبادة وجود جهة الرجحان وان كانت مغلوبة ووجه فساده غير خفي على احد فانه ان اريد انه يعقل معنى لكون الفعل عبادة وعدم
حصول التقرب به على تقدير الاتيان بها على وجهها ثالثها ان المراد بالقربة على ما حققناه في مباحث المقدمة ليس الا الاتيان بالمأتي به
بداعي الامر والامتثال فان اراد من موافقة الامر ذلك فهو سديد لكنه غير مجد له فان الاشكال في وجود الامر في المقام مع وجود
المنافي لما هو لازم للامر وان اتجه عما شأن للعبادة في الصورة كما ربما يومي اليه قوله ولعله فهو اظهر فسادا من ان يحتاج الى البيان
واما رابعا فما افاده اخيرا فان اراد ان الدخول في ذي المتعبد انما هو بواسطة نفس العمل فالكلام انما هو في صحته وان اراد انه
الانقياد والبناء على التعبد بحيث يدخل في ذي المتعبد فهو فاسد جدا فان ما يستقيم به لابد وان يكون راجحا ولو من جهة
المفروض انتفاء الرجحان وهو ... ولا يلزم فيها بعد الامر المفيد للتكليف نظرا الى اقتضاء الامتثال العدمي لتنجز الامر
في اشتراط التكليف بامكان الامتثال بين الالزامي وغيره لا انه مع ذلك يحكم بالصحة من جهة استفادة حكم وضعي من قوله الصلوة
كل تقي والصوم جنة من النار ونحو ذلك فيكون ذلك لعبادات صحيحة بواسطة مطابقتها للحكم الوضعي فتأمل فانه ظاهر بعد
كونه خبرا فان وجوه هذه الآثار فيها بعد وقوعها مطابقة للاوامر فالكلام بعد تصحيح الامر بها مع انه خلاف المفروض فيه
الثالث لا يبعد ان يكون حاسما لمادة الاشكال وهو انه لا ضير في ان يكون طرفا النقيض من شيء واحد ولو من حيث بدلا
تحت عنوان آخر ذي مصلحة مقتضية للامر بهما كالفعل لاكل المندرج تحت عنوان اجابة المؤمن والترك المندرج تحت عنوان الصوم
وحيث انه لا يسعنا الجمع بين المتنافيين فلا محالة يصير التكليف بهما تكليفا تخييريا وحينئذ يتخير بين الفعل بعنوانه والترك
بعنوانه ولا يلزم من ذلك ... الفعل فانه انما ثبت فيما لو فرض تساوي الفعل والترك مع قطع النظر عن طرو عنوان آخر
فيما نحن بصدده بطرو عنوان آخر عليهما فالترك المطلوب من جهة طرو عنوان الصوم والاجابة ... الاحسن وحينئذ لا يقتضي من
الانهيات متعلقة بقضاء المؤمن يوجب النهي عنه ... الفعل المأمور به متعلقة بالصوم يوجب الامر به لا ... الترك
ان يكون وقوعه من المكلف في الخارج من غير التفات الى الطلب به فلا يكون موردا للحكم من الاحكام الشرعية وان وقع منه
من حيث انه صوم يكون مأمورا به فقط وان وقع منه بعنوان قضاء المؤمن من حيث انه اجابة له فهو مكروه منهي عنه
بواسطة حسن الاجابة وكراهة مديدها ذلك يشبه الحكم بالوجوب التخييري ولو بحكم العقل في الغريقين اللذين لا
يقدر المكلف على الجمع بينهما فانه مخير بين فعل كل واحد منهما ... لا من حيث ... ملحوظ بالقياس الى الفعل بل

حيث ان ترك احدهما مجامع لعنوان لا ينفك في الاخر وان كان بينهما فرق من حيث ان فعل لا ينفك في احدهما لعين نفس لا ينفك في الآخر فان وجود احد الضدين مثلا لعين عدم الآخر وانما فيهما تحقق فيجتمع ترك الصوم وفعل الاكل هو عين عنوان الاجابة وهو وبالجملة فلا ضير في اتصاف الترك في النقيضين بالمطلوبية باعتبار اختصاصهما بعنوانهما ولا محالة يكون تعلق الطلب بهما على وجه التخيير لا من باب طلب المنافي فضلا عن عينيهما اذا تمهد ذلك فنقول ان الظاهر من ملاحظة الروايات الواردة في العبادات المكروهة ان النهي لا يدل على انها مكروهة بواسطة اختصاصها بعنوان آخر كما يظهر بالتصفح في مطاويها فانهم يحكمون بكراهة صوم الولد والزوجة مع نهي الوالد والزوج وعن كراهة صوم المدعو الى الطعام الى غير ذلك انما هو بواسطة ان هذه العبادة قد اختصت عنوانا مطلوب الترك على وجه التنزيه كمخالفة الوالد والزوج في التشبيه ببني امية عليهم اللعنة في التبرك وترك اجابة المؤمن ونحوها مما يشتمل على ذلك فيما ذكر في بعض الروايات من التعليل بقوله اتخوف ان يكون يوم عرفة يوم النحر فانه قد اختصت به عنوان الاحتياط وما رواه هشام بن الحكم عن الصادق ع قال قال رسول الله من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها ومن صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره ومن بر الولد ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا وكانت المرأة عاصية والعبد فاسقا والولد عاقا فانا بنينا على حملها على الكراهة دون التحريم وفي ما رواه فضيل بن يسار قال رسول الله اذا دخل الرجل بلدة فهو ضيف ولا ينبغي للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا الشيء فيفسد عليهم ولا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهي الطعام فيتركه لهم ظاهر فيما عرفت من ان الوجه في كراهة هذه العبادة ملازمة هذه العناوين المكروهة لها فان قلت ذلك يتم فيما لا يكون هناك عنوان مكروه ملازم للعبادة كالنهي المتعلق بالصوم في السفر والصلاة في الاوقات المكروهة ونحوها فان ظاهر النهي المتعلق بها مطلوب الترك على وجه الالزام قلت فلا بعد في التعبد بالغض عن امكان انتزاع عنوان مكروه كالتشبه بعبدة الشمس للصلاة وقت الطلوع مثلا ونحوه في جميع الموارد كما لا يخفى نقول ان صدور الفعل قاض بوجود عنوان مكروه ملازم لهذه العبادات بعد ملاحظة الامتثال فلا حاجة الى تفصيل الانفكاك فعلى ما ذكر لا حاجة الى الامر بالفعل المذكور والنهي عنه لان المكلف اما ان يفعل ذلك ولا يفعل على التقدير من شقوق بالتصلية الموجودة في الفعل والترك بداعي الامر والنهي لحصول الامتثال وليس المعنية في ذلك الا هو القربة كما زعم بعض الاجلة بل المعتبر هو العنوان الخارج الملازم للقربة انما هي معتبرة فيه فان قلت اذا كان العنوان منهيا عنه كمخالفة الاب في ترك الاجابة ونحو ذلك مما ذكرنا ان الوجه في الامر والنهي وجودهما بداعي الامر واما اذا لم يكن مأمورا به ولا معلوما فكيف يحصل الامتثال قلت وجود النهي كاف ولا حاجة الى العلم بالعنوان تفصيلا امكن في ترك العبادة من حيث ترتبها بعنوان محبوب واقعا وان لم يعلم به تفصيلا ولا غائلة في ذلك نعم يرد على الجواب المذكور امران الاول ان قضية ما ذكرنا هو تساوي الصوم وتركه لكونهما مندوبين مخيرا من ان النص والفتاوى كادا ان يكون صريحه في ترجيح الترك على الصوم فيما ورد على الشهيد وارد عليه ايضا ويمكن دفعه بان يراد بدعوى ان النص في الصوم فان اريد بعد الرجحان في الصوم فهو في الاستحباب اشبه بل المعلوم خلافه ضرورة كونهما عبادة ولا يتحقق بدون الرجحان وان اريد رجحان تركه على فعله مع ثبوت الرجحان في الفعل ايضا فلا ينافي ما ذكرنا ويمكن استكشاف الافضلية والاهمية من الروايات الواردة في مقام الكراهة فان في بعضها ان افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك تطوعا وثانيا ان التعبير بلفظ النهي كاشف عن المرجوحية كما ربما يساعده العرف واللغة ايضا وثالثا لما يدل على الافضلية فعل من يكون الواقع حكاية عن فعلهم ائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين وبالجملة فيكون النهي في هذه المقامات ايضا ارشاديا ولا ضير فيه حيث انه مختص بصورة الامر كما هو المفروض فلا ينافي كون النهي عن ذلك العنوان غير مولوي الامر حقيقة لا ارشاديا والثاني ان مقتضى الارشادية انما يقال بها في جميع العبادات المستحبة مع فضيلة احدهما على الآخر ويمكن دفعه بالتزام فيها اذا كان مثل المقام كان عنوان الافضل في الخارج عين غير الاول كالافطار مع الصوم وفيما اذا كان احدهما مغايرا للآخر كالانفكاك ومن هنا تراهم يحكمون بكراهة صوم المدعو الى الطعام مع ان الروايات الواردة فيه هي ما عرفت من ان افطارك لاخيك المؤمن وبذلك يندفع ما يتشبث منا سبيل المداركة على من حكم بالكراهة بواسطة الروايات المذكورة فان الروايات تدل على الافضلية دون كراهة الصوم هذا غاية توجيه المقام

المقام الثالث

في تحقق الكراهة في العبادات التي بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه ووجه الوجوه في توجيهه هو الوجه المذكور فيما لا بدل له فنقول ان المكلف مخير بين الصلاة وتركها في بيوت الظلام لا من حيث ان تركها انما لها بل من حيث ان ذلك الترك محقوق بعنوان التصرف في ملك غيره شبيه غير معلوم الحال الا ان اجرة الغصبية والافضلية انما نستفاد من الوجوه المذكورة

لانا نعول السلب عن الاولى النهي بعنوان ان يكون الفعل والملازم

فيما سبق ولا يصح الحمل على الافضلية بالمعنى الذي عرفت من لزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لعدم التخيير شرعا بين كون النهي مستعملا
في اكثر من معنى بل هو بحكم العقل كالتخيير بين الافراد بناء على ما ذكرنا هو غاية توجيه مثال الصلاة والاتمام بالنسبة الى مطلع على
خفايا الامور والوقايع هذا تمام الكلام في توجيه اجتماع المكروه مع الواجب والمستحب وبقي الكلام في اجتماع المستحب مع الواجب فنقول
لا كلام في امتناع اجتماع الاستحباب العيني مع الوجوب العيني بمعنى ان يكون الشيء بعينه مطلوب الفعل بالذات على وجه الحتم واخرى
مطلوبة لا على وجه الحتم على وجه يكون الطلبان قائمين بنفس الطالب والمطلوبية على الوجهين قائمة بالفعل الا ان ذلك لا
ينبغي ان يكون موردا للتأمل فان مبنى الطلبين مع قطع النظر عن الخصوصية المتأثرة للوجوب والاستحباب بنفس الطالب يوجب
اجتماع المثلين فان حقيقة الطلب على القول بالاتحاد مع الارادة لتفسيرها باعتقاد النفع كما افاده المحقق الطوسي في التجريد وغيره راجع الى
العلم يكون اختلاف الوجوب والاستحباب باختلاف المراد فان الارادة حقيقة واحدة ولا يكون اختلافها الا باختلاف
الافراد فوجود فردين منها في فعل واحد يوجب تصادقهما في محل واحد وهو النفس لتعريفين من كيفية واحدة وهي الارادة مضافا الى
لزوم التحديد المذكور ايضا في الفعل ايضا فان قلت ان المتصف بالمطلوبية هو الماهية الذهنية لامتناع اتصاف الماهية الخارجية بها
لكونها موجودة ولا يعقل طلب الحاصل مثل الماهية الذهنية تختلف باعتبار اللحاظات قلنا ان اريد من اختلاف اللحاظ اختلاف
وجود الماهية عند تعلق الطلب بها ككون الماهية المطلوبة موجودة في الذهن متعددة للماهية المطلوبة استحبابا مع تلازمهما في الخارج لئلا يخرج الكلام
عما فرضنا من اجتماع الوجوب العيني والاستحباب العيني في شيء واحد فهو سديد الا ان هنا امرين احدهما ما يتعلق به الطلب ويكون وصفا
للطالب وهو فيما نحن بصدده العنوانان المختلفان في الذهن وثانيهما ما به يتصف ذلك الطلب المتعلق بالماهية فانه ايضا لا بد ان
منشأ الانتزاع صفة المطلوبية الا انها بعقل وجه تعلق الطلب لا اشكال في ان ما به يتصف الطلب لا بد وان يكون من الموجودات
الخارجية التي ينتزع منها المطلوبية واختلاف الفعل الذهني انما يجدي في عدم لزوم اجتماع المثلين في الماهية المتصورة للطالب واما
نفس الطلب الذي هو ينتزع منه المطلوبية فلا اختلاف فيه بل لزم فيه اجتماع المثلين وبما ذكرنا يظهر ان ذلك كاف في ابطال الاول بلاحظ
حال الطالب حتى يتوقف الا ان نعقل كيفية الطلب الصادر من الله كما لا يخفى وان اريد باختلاف اللحاظ ان مهية واحدة من جهة
اختلاف وجوهها تارة يتعلق بها الطلب الوجوبي وتارة اخرى بخصوصية ويتعلق بها الطلب الندبي ولا اشكال في اختلاف المراد
فهو فاسد جدا اذ اختلاف اللحاظين مرجعه تغاير المتصورين في الطلب ثم يحتاج الى اختلاف المتصورين وتعدد المتصور لا يجدي في
المتصور وهو ظاهر واما على القول بمغايرة الارادة والعلم كان يكون الارادة كيفية اخرى غير العلم فما ذكرنا لازم ايضا كما لا يخفى على
المتأمل كما انه لازم على القول بتغاير الارادة والطلب ايضا فان ما ذكرنا لا يختلف باختلاف المذاهب في ذلك كما هو ظاهر نعم هنا شيء ينبغي
ان يعلم هو ان الظاهر ان اختلاف الطلب الوجوبي مع الاستحبابي عند عدم رجوع الطلب الى الارادة وعدم رجوعها الى العلم يكون من قبيل
اختلاف العلم الظني حيث ان اختلافهما بواسطة المعلوم والمظنون بل باختلاف نفس العلم الظن كما هو ظاهر فتدبر هذا مع قطع النظر
عن الخصوصية المتأثرة للاستحباب عن الوجوب واما بملاحظتها فيلزم من اجتماع الطلب الوجوبي مع الندبي في فعل واحد على وجه التعيين سواء
قيل بتعلق الاحكام بالطبايع او الافراد اجتماع الضدين ضرورة ان الاحكام الخمسة باسرها متضادة والا لم يفترق احدها عن الاخرى كما هو
المقرر في محله من ان الفصول الاخيرة للجنس لا بد وان تكون متضادة حتى يحصل التميز بعضها البعض نوع محصل متميز عن سائر
الانواع وهو ظاهر وبعد ما عرفت من اتحاد منشأ انتزاع الطلبين فيما يتصف به الطلب فلا بد من ظاهره ولا حاجة الى بيانها فاذن
فما توجيه موارد اجتماع الوجوب العيني والاستحباب العيني مثل الوضوء الواجب لغاية واجبة والمندوب لغاية مندوبة مع قطع النظر
عن الغاية ايضا لاستحبابه في نفسه لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الوجوب والندب نفسيين او غيريين او مختلفين لاتحاد المناط في
الكل قلت قد استوفينا الكلام في توجيه ذلك في بحث المقدمة وحاصله بتقريب منا الى المحقق القمي ره من عدم اتحاد زمان الوجوب والندب
فان قبل وجوب الغاية يكون مندوبا نفسيا او غيريا عند استحباب الغاية ولا محذور من اجتماع الندبين نفسيا سواء عرض الوجوب
وبعد وجوبها يرتفع الطلب الندبي بوجه فيكون واجبا محضا من غير شائبة الندبية وبالجملة فنحن نحكم بعدم اجتماع الطلبين في مورد
واحد لاستلزامه اما اجتماع المثلين او الضدين والتأمل في المحصلات الاولية واللوازم الظاهرة ثم ما ذكرنا يظهر حال اجتماع الوجوبين بسبب
امر الوالد والوالدة مع تعلق الامر الوالد به ايضا فان ذلك الفعل من حيث كونه منشأ لحصول اطاعة الوالد واجب ومن حيث انه
مورد لامتثال الوالدة ايضا واجب لكنه لا يتصف ذلك الفعل بوجوبين ولا يصير منشأ الانتزاع المطلوبية مرتين بل التحقيق
في ذلك هو تأكد الطلب الناشئ من حصول الجهتين كما يظهر بالرجوع الى الوجدان عند تعدد جهات الطلب في مطلوب واحد من غير تعدد

بين وجوبها فيحصل بين حصول متعلقيهما في الوجود ويكون العلم بها دفعة وبين الجهل ببعضها فان ذلك لا مدخلية له في رفعها
عن بعضه ولا وجه للقول بتقييد احدهما عند انتفاء الاخر فانه غير آئل الى حاصل ثم مقتضى وجود العنوانين اللذين يتعلق بكل
واحد منهما طلب حقيقي تأكد الطلب في الفرد الجامع لهما وزيادة الثواب فان قلت قضية كل واحد من العنوانين اجتماع الحكمين فعلا
وبعد حكم العقل بامتناع ذلك يحصل التعارض بينهما لاقتضاء كل منهما انتفاء الاثر الاخر حيث انه لا مرجح بينهما فيتساقطان
فلا يثبت وجوب فضلا عن التأكد قلت انه بعد تسليم خلاف ما نبه للطلب ثانيا وضعفها لا وجه لما ذكر اصلا فان كل واحد من
العنوانين على وجه الاستقلال انما يقتضي مرتبة خاصة من الطلب وفي اجتماعهما معا يقتضي مرتبة اشد من المرتبة التي كان كل واحد منهما
مقتضيا لها فلا تعارض بينهما حتى يتساقطا فطمع نريد ان يكون كل واحد من العنوانين يقتضي وجود الرجحان والطلب
فلا تعارض بينهما انما التعارض في استناد الاثر اليهما على وجه الاستقلال وبعد التعارض يحكم بتساقطهما الاستناد اليهما
دون اصل الوجوب فيكون المقام نظير ما لو عقد كل واحد من الاب والجد على البنت لشخص واحد دون ما لو عقد عليها كل واحد منهما
لغير ما عقد له الاخر فتامل وبالجملة فلا مجال للتردد في القول بتأكد الطلب المطلوب بهما ولذا قلنا بوجود المصالح والمفاسد في المكلف به كما هو
مذهب المحققين ولم نقل بما كان يزعمه الاشعري اما على الاول فلان الوجه في انتفاء الطلبين هو سنخ لوجود ما يحل واحد وذلك
لا يقتضي انتفاء المصالح والمفسدة فان التخصيص عقلي فيقطع بتعدد الجهة بما قررنا من اقتضائهما مرتبة خاصة من الطلب
اما على الثاني فلان انكارهم وجود المصالح والجهات المحسنة فيما لا يرتبط بالقول بتأكد الطلب بواسطة العنوانين وهو نظير ما يقول وعلله
فيما اذا اجتمع الوجوب والندب فانه يحصل تأكد الطلب نظير اجتماع النور الشديد والضعيف فانه لا يخفى في مورد الشدة
على حد نور الشديد لما عرفت من لزوم اجتماع المثلين بل يشتد الشديد بالضعيف ولا بد ان يكون الحكم الفعلي في مورد اجتماعهما
الوجوب دون الاستحباب لاضمحلال الضعيف في جنب الشديد دون العكس فان وجود الجهة المقتضية للاستحباب لا ينافي ثبوت الوجوب وبعبارة
ان الجهات التي لا تقتضي حكما الزاميا كالاباحة والندب ونحوهما انما يستند اليها فيما اذا لم تكن للشيء جهة ملزمة فانه يكفي
في تحريم شيء اشتماله على جهة مقبحة مقتضية له ولو كان على وجه الالزام ولا حاجة الى اشتماله على تلك الجهة من جميع الجهات ويكفي في
ايجاب الشيء اشتماله على جهة مقتضية له وان اشتمل على جهات اخر لا تقتضي ذلك وهو ظاهر فيحصل مما قررنا ان اجتماع الوجوب والاستحباب او
الوجوبين على خلاف وجوههما من التعيين والتخيير وغيرهما غير ممكن لو اريد وجودهما فعلا او ممكن لو اريد به وجود الاثار المستندة
اليهما من الثواب في الامتثال ولذلك قلنا بصحة الوضوء في وقت وجوبه لو نوى الاستحباب في نفسه كما تقدم في بحث المقدمة لكنه مبني
على القول باختلاف الوجوب والاستحباب بالشدة والضعف كما هو الظاهر وربما يكون الوجه زيادة الثواب المترتب على العمل المشتمل على
الطلب المتعلق به بلزوم قوته للذي يكون الواجب اكثر ثوابا من المندوب كما يعلم المشهور بينهم وقد يقال ان زيادة لا ان نفسه بذلك
من الاستثناء من ذلك مع انهم ذكروا القاعدة افضلية الواجب من المستحب قال الشهيد في محكي القواعد الواجب افضل من
الندب غالبا لاختصاصه بمصلحة زائدة ولقوله تعالى في الحديث القدسي ما تقرب الي عبدي بمثل اداء ما افترضت عليه وقد يتخلف ذلك في
صور كالابراء من الدين المندوب وانظار المعسر الواجب واعادة المنفرد صلاته جماعة فان الجماعة تفضل على صلاة المنفرد بسبع وعشرين
درجة فصلاة الجماعة مستحبة وهي افضل من الصلاة التي سبقت وهي واجبة وكذلك الصلاة في البقاع الشريفة فانها مستحبة وهي افضل
من غيرها من مساجد القبائل اثني عشر صلاة والصلاة بالسواك والخشوع في الصلاة مستحب وترك لاجله شرع المبادرة الى الجمعة ان
فات بعضها مع انها واجبة انتهى وقد يشكل مضافا الى ما عرفت من عدم جواز تخصيص القاعدة العقلية انه لم يكن في اداء المنفرد
زيادة ثواب جملة كثيرة من المندوبات من جملة الواجبات كالصيام في الحر بالنسبة الى رد السلام وكذا زيارة الحسين عليه السلام الى غير ذلك من الامور المندوبة
كبناء المساجد والقناطر وغير ذلك من الامور الباقية مدة الدهر التي ينتفع منها عامة العباد في اطراف البلاد فاما ان يقال بان
تأكد الطلب غير كاشف عن تأكد المصلحة وزيادة الثواب ويقال بان الواجب افضل من المندوب مطلقا ولا وجه للاخذ بالروايات
الظاهرة في الزيادات المخالفة لحكم العقل فانها مطروحة او مؤولة وليس تلك الروايات بقطعية كالاجماع حتى يحتاج الى توجيه الجمع
بين العقل والاجماع بدعوى احتمال احدهما بالامر الحل للاخر في نحو كيف ولا اجماع كما نقله المحقق البهائي في الاربعين على
خلافه وقد يقال في التوجيه ان المصلحة القاصرة بالوجوب هو رفع المضرة والمفسدة والحكمة الداعية الى الاستحباب هو جلب المنفعة
ويقتضيه قوله لكل امرئ ما نوى هو حصول المنفعة للعبد بفعل المندوب فيما اذا قصد ورفع المضرة عنه فيما اذا طلبه من فعل
الواجب وهو لا ينافي افضلية الواجب نزاع بعض المصلحة ايضا وقبله وكلا ان دفع المضرة في الواجب لازم للمنفعة الداعية الى

فرع اجتماع الاغسال

في الكلام في تداخل الاسباب

يرد فيها الواجب على وجه الافلا انه يصح عليه رفع المضرة ايضا وثانيا ان الاشكال باق فيما لو فرضنا الاتيان بالواجب لاجل
المصلحة على وجه لا يشتمل الا على المقدار وقد يدفع الاشكال عن الزيارة بان فضلها على كثير من الواجبات انما هو بواسطة كونها
مطابقا لما في الشرع من اهم الواجبات فانها بالزيارة يتحقق الحاج وقيل ان مطلق الاعمال المستحبة يمكن ان يؤتى بها من
التعبد لله الذي هو في نفسه لولا هذه الخصوصية و بالجملة فهذه الكلمات لا تدفع الخصم ثم انه قد ظهر من بعضهم ان اجزاء غسل واحد عن
الاغسال الواجبة والمندوبة انما هو بواسطة اجتماع الواجب والمندوب في فرد واحد فيكون من موارد اجتماع حكمين متضادين
في ان بعضهم قد جعله دليلا على الجواز كما حكاه الفاضل النراقي في اول ومثله ما عن البعض من ان تداخل الاسباب
تعض الجواز كما في مسئلة البئر واسباب السجدة ونحوها الا انا نحقق في ذلك في مقامين **اما المقام الاول** ففي
توضيح الحال في تداخل الاسباب على وجه يظهر انه ليس من موارد اجتماع الاحكام المتضادة او المتماثلة في شيء فنقول اذا دل
الشرع على وجوب شيء عند حدوث شيء آخر كما اذا قيل اذا نمت فتوضأ واذا التقى الختانان وجب الغسل فاذا لم يعلم بوجود
سبب آخر ليس للجزاء المذكور فيحكم بحسب الظاهر بان النوم علة تامة لوجوب الوضوء والالتقاء للغسل سواء كان جميع عدا موجودا
او معدوما وهذا هو معنى حجية مفهوم الشرط وتلك الجزاء انه يكون قابلا للتكرار والتعدد كما في قولك اذا اتيت بدا
فاعطه درهما فان اعطاء الدرهم مما يمكن ان يتكرر وجوده في الخارج واما ان لا يكون قابلا للتكرار والتعدد كما في قولك ان
زنى زيد فاقتله فان قتله مما لا يقع مكررا في الخارج فان كان من الثاني فتكرر وجود السبب لا يقتضي بتكرار القتل لانتفاء
تكرار وجوب القتل فانما تاكد بتكرار السبب سواء كان الاسباب متعددة بواسطة تعدد افراده كما اذا زنى زيد مثلا مرارا او بواسطة
تعدد انواعه كما اذا كان مرتدا ايضا فما يوجب القتل ولا يعقل ايضا القتل لو اقع في الوجوبات عديدة لامتناع اجتماع الامثال
فان كان من الاول فمقتضى اتحاد حقيقة المعلول والعلة فالظاهر من الجملة الشرطية هو لزوم تكرار افراد السبب عند تعدد
افراد السبب كما في قولك اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة وقولك اذا وقع الحجر في البئر فانزح كذا فان الظاهر وجوب النزح
متعددا عند تعدد وقوع الحجر لا ان المراد وجوب النزح مرة واحدة بوجه يحصل في الشرط كان يكون المراد [illegible] من الجملة الشرطية
مثلا في الشرع [illegible] والاصل يقتضي تعدد التعبد الا ان يعلم بالتعبد المذكور فيحكم بتداخل الاسباب من الخارج بمعنى ان
[illegible] لا يكون مقتضيا للتعدد افراد السبب كما علم ذلك بالنسبة الى [illegible] تعدد [illegible] لا يوجب
[illegible] اتحاد السبب كما هو المفروض لا حاجة الى [illegible] على تعدد [illegible] عند
تعدد اصل السبب [illegible] من قبيل تداخل الاسباب كما في مثال الغسل قلنا ان تعدد [illegible] السبب
[illegible] الحكم بتعدد وجود السبب نظرا الى امتناع اجتماع العلل المتعددة [illegible]
[illegible] ما اشتهر من ان العلل الشرعية معرفات ليست بعلل حقيقية فيمكن اجتماعها على معلول واحد لا يجدي في
دفع الاشكال في ان هذه الاسباب اسباب عقلية بعد جعل الشارع للاحكام الشرعية [illegible]
[illegible] الاسباب [illegible] بواسطة [illegible] المانع [illegible] بالمثل [illegible]
[illegible] الامتثال [illegible] الاسباب [illegible] بالمثل [illegible] وجوب هذه [illegible]
[illegible] تداخل الاسباب فانه لا يقتضي بها الجملة [illegible] تداخل [illegible]
[illegible] تداخل الاسباب [illegible] لانه [illegible] فان قلت
[illegible] تعدد افراد السبب بتكرره لكن لا انه [illegible] الوجوب [illegible] الوجوب
[illegible] تكرار الوجوب بتعدد الواجب [illegible] تعدد الايجاب [illegible]
[illegible] على جهة التاكيد [illegible] بعدما عرفت [illegible]
[illegible] الوجوب الذي هو صفة منتزعة من الفعل بعد امتثال [illegible]
[illegible] واما الاوامر التاكيدية فلا يستفاد منها وجوب [illegible] الامر [illegible]
[illegible] التاكيدية ولا يحسن [illegible] تعدد الوجوب بتعدد الايجاب الحاصل [illegible]
[illegible] التاكيد [illegible] فيصير حصول الوجوب [illegible] تعدد [illegible] السبب
[illegible] بان يكرر واحد منهما في عرض الآخر [illegible]

الكلام الدال على السببية ويتفرع عليها وجوب متعدد على وجه التعليق وبعد حصول المعلق عليه هو وجود السبب بتحقق
الاشتغال فعلا بافراد مختلفة فان قلت هب ان الوجوب في مثل المقام كالبيع متعدد ولكنه نقول بان الاتيان بالفرد الواحد
يكفي في الامتثال عنهما كما يقتضيه العرف فيما لو امر باعطاء درهم لعالم واعطاء درهم آخر لهاشمي فلو انه اعطى درهما لعالم هاشمي بقصد امتثالهما
لكان البيع متعددا بواسطة الوجوب الخاص واما صدق الامتثال في العالم الهاشمي بواسطة تداخل المفهومين في مصداق واحد
اجتماعهما فيه ولا يعقل تداخل متعلق التكاليف في المقام بان المفروض هو اختلاف متعلقاتها بالوجود وتداخل الفردين من جهة
واحدة غير معقول والقول بان تعدد الاسباب لو كان كاشفا عن تعدد المسببات كما هو المفروض فلم لا يكون كاشفا عن تعدد مهيات
المسببات حتى لا يمتنع الاجتماع في فرد ولو لم يكن كاشفا فالكل ساقط جدا اما اولا فلان ذلك يستلزم الخروج عن ظاهر اللفظ اذا
على المسبب لا يقتضي اختلاف المسبب الا عند اختلاف فيها مهية وان احتمل اختلاف المسبب ايضا بحسب المهية لامتناع اتحاد المهيات المختلفة
الا انه يحتمل استناد المسببية الى وحدة جامعة لتلك الاسباب المختلفة فلا يدل على اختلاف المسببات وثانيا سلمنا ان اختلاف
الاسباب ولو بالقرينة يوجب اختلاف مهيات المسببات ومع ذلك فلا دليل على الاكتفاء بمرتبة في مقام الامتثال اذ من المحتمل ان الفرد
الواحد لا بد وان يكون مجمعا للعنوانين حتى يكتفي به الامتثال وذلك مبني على امكان اجتماعهما ولا دليل عليه فلعل بينهما التباين
في الانطباق فانه قد يكون بينهما تباين كلية وبما ذكرنا تعرف الكلام فيما اذا كان السبب لذلك الشيء متعددا كما اذا قيل اذا نمت فتوضأ
وان خرج من احد السبيلين شيء فتوضأ فانه لا بد من القول بان السبب الواقعي هو القدر المشترك بين تلك الاسباب المختلفة ويكون
اختلاف انواعها بمنزلة اختلاف الافراد ويجب تعدد المسببات بحسب مقتضى اللفظ الا ان دل الدليل على التعيين كما في خصوص الوضوء
على ما قرر في محله وانت قد عرفت مما ذكرنا انه ظهر ان شيئا من الموارد لا يلزم فيه اجتماع الامثال ولا اجتماع الاضداد فان الاتيان بافراد مختلفة
ظاهر انه لا يقضي بشيء منها للآخرين وبين الاتيان بفرد واحد لتعدد وجوبه كما في الوضوء وليس فيه اجتماع الامثال ولا الاضداد
وبين الاتيان بفرد واحد شديد الوجوب لتأكد الطلب كما في قتل زيد مرتدا وقاتلا لاجتماع الوجوب فيه كما لا يخفى واما اجتماع الوجوب
والندب في الوضوء فقد عرفت فيما سبق تحقيق الكلام فيه فلا حاجة الى الاطالة بالاعادة **المقام الثاني** في خصوص تداخل
الاغسال وتوضيح الحال فيه على وجه يتبين حقيقة المقال وهو ان يقال ان للاصحاب في الاغسال بين من ذهب الى انها اسباب حقيقة
مختلفة والاثر الحاصل منها الغسل لا رفع الحال الواحد منها عندهم بالحدث مستظهرين ذلك من ظواهر الخطابات الامرية
بعد تحقق اسبابها فان لظاهرها اتحاد حقيقة الغسل كالوضوء بعد عدم ما هو يصلح للاختلاف فان الاسباب المختلفة لاجتماع اثرها
في ذلك يصلح تسمية المسببية لا تدل على اختلاف المسببات كما عرفت واما الاسباب المختلفة فعندهم مثل اسباب الوضوء مفيدة بانها
لم يكن احدها مسبوقا بالآخر وبين من ذهب الى انها مهيات مختلفة لاختلاف آثارها واحكامها مثل ارتفاع بعضها بقاء الآخر
ولزوم الوضوء في البعض دون الآخر واستكشفت لذلك بعض الروايات الدالة على اجزاء غسل واحد عن الاغسال فان ظاهر الاجزاء
هو ثبوت المقتضي لكل واحد منها على انها حقوق لله وما دل على ان المكلف يجعل الحيض والجنابة غسلا واحدا الى غير ذلك من
امارات الاختلاف فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في تداخل الاغسال فانه كالوضوء الذي يسقط به الفرض ويجزي عن النفل
ولا تحقق فيه لزم التعدد وانما هو فيما اذا كان هناك مهيات مجتمعة في فرد واحد لكل واحد منها حكم غير حكم الآخر شخصا ليلزم
اجتماع الامثال ونوعا ليلزم اجتماع الاضداد وبعد اتحادها كما هو المفروض فلا بد اما من القول بلزوم ايجاد الغسل مكررا
على حسب تكرار السبب كما في النزوح وسجدتي السهو مثلا ونحوهما العدد ليحصل تداخل الافراد المندرجة تحت مهية واحدة او القول
بتداخل الاسباب بمعنى تقييد الاوامر المطلقة بما اذا لم يكن مسبوقا بسبب آخر كما في الوضوء وعلى التقديرين لا اشكال العدد الاجماع
على الاول وعدم التعدد على الثاني وهو ظاهر مما مر بيانه وعلى الثاني فيما خطر ادلة الاجزاء بحكم بتصادق المهيات المختلفة كما هو المفروض في
جامع لها وبتحقق الامتثال عنها على تقدير القصد الى الجميع تفصيلا كما اذا قصد كل واحد منها بخصوصها واسبابها او اجمالا كما اذا
قصد الحدث الحاصل منها على وجه الاطلاق وقصد الغسل الذي يندرج فيه غيره كالجنابة على المشهور فان الحدث الذي يرتفع
به فوق جميع الاحداث على ما قيل ولا بعد فيه اذ غاية ما في الباب صدق الامتثال بعد القصد الى تلك العناوين ووجود ذلك
العنوان فيكون من قبيل اجتماع اطاعة الوالد والوالدة في فعل واحد ومن قبيل اجتماع اكرام العالم واضافة الهاشمي في فرد وغاية ما يلزم
من ذلك هو اجتماع الجهات وتأكد الطلب من دون تعدد كما عرفت نظيره فيما تقدم مرارا من غير فرق في ذلك بين الواجب والمندوب كما
يكونا واجبين او مندوبين او مختلفين فان طريق الحال في الكل واحد فالحاصل تأكد الطلب لاجتماع جهتي الوجوب والندب

ادا الوجوب في الندب ولعل الحق ذلك لشمول اخبار التداخل الشهيد السعيد في الذكرى ان نية الوجوب تستلزم نية الندب لاشتراكهما في الترجيح و
يعتبر اعتقاد منع الترك لانه مؤكد للغاية ومثله الصلوة على جنازة تابع وصبي فقد يجاب عن الاشكال المذكور في نية الندب
اولا بان الدليل الدال على الاجتزاء بغسل واحد عن الغسلين يلزم منه ان نية احدى الوظيفتين نيابة عن الاخرى يعني انه يحصل ثوابهما
يكون من افرادها حقيقة كما انا نقول بحصول التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء وثانيا بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مخصوص
لا يحصل بسبب الوجوب والمراد من كونه مستحبا انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طريان العارض المقتضي للوجوب انتهى
اقول وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلان تادي احدى الوظيفتين بالاخرى غير معقول الا ان يكون المصلحة الداعية الى
طلبهما موجودة في الاخرى وذلك يوجب ايجاب المندوب بحيث انه احد افراد الواجب المخير لاستواءهما في المصلحة واما سقوط التحية
بالفريضة كالمندوب من الصوم بالقضاء فعلى القول بالاكتفاء لا بد من ان يحمل على مجرد تفضل والمراد بمشروعية الفريضة والقضاء على
ما هو ان يثوب بامر التحية والصوم المندوب فيكون المراد هو حصول المنفعة الحاصلة منهما لا سقوطهما بغيرهما او المراد به هو ان
العبد بعد ورود الامر بالقضاء لا يتمكن من الصوم المندوب في اليوم الذي يقع فيه الصوم فيه مع ترتب مثل الانعقاد وتطلب ذلك الصوم
المندوب بعينه فيستحق بذلك ثواب الصوم المندوب بالتزام امتثاله في الغسل الواجب المندوب بعيد جدا حيث انه ظاهر في الاطناع عن
حصول المامور به فيما يتداخل الاسباب كما في اسباب الوضوء ويتداخل المسببات مثل اجتماع مفاهيم متعددة في فرد واحد لتعين من السقوط
في شيء ثم انه لو فرض كونه من السقوط فهو انما يتم في سقوط النفل بالفرض مثل سقوط التحية بالجماعة ولا يعقل سقوط الفرض بالنفل و
ما ذكره هو سقوط كل من الوظيفتين بالاخرى واما الثاني فانا نراه مختصا بنيل الاستحباب بصورة عدم وجوب الغسل على المكلف فهو
بعيد جدا بل مقطوع الفساد للاجماع على خلافه مضافا الى الاطلاقات وعدم ما يقضي بالتقييد وان اراده من وجوب غسل الجمعة للعارض
كالنذر وشبهه فهو فاسد قطعا الا ان الاشكال في صورة الاستحباب وان اراد وجوبه من حيث اتحاده في المصداق مع الواجب فهو واضح
لا اتحاد مع الواجب فهو مما لا بحث فيه قطعا ان الاشكال انما هو في اجتماع المندوب الواجب لم يجد من عروض الوجوب المقتضي المذكورة
واجاب عن الاشكال بعض اعاظم مشايخنا دام ظله بان هذا الفرد يعني ما يجزي عن الغسلين ليس مصداقا للتكليفين حتى يلزم الاشكال
بل هو امر خارج عنهما فهو من قبيل فرد كفاية اخرى يجزي الشارع به عن الواجب المندوب ولكن لما شابههما في الصورة يسمى بالتداخل والاخر
ليس بغسل جنابة وغسل جمعة لعدم ذلك ثم قال فان قلت هذا الغسل واجب ومستحب في كليهما قلت هو حيث انه من افراد الاغتسال
فهو احد فردي الواجب المخير يعني ان المكلف مخير بين ان ياتي بالفعلين او بالفعل الواحد المجزي عنهما وحيث انه من افراد الواجب
فهو مندوب ايضا لانه يجوز تركه الى بدل فلا يكون واجبا فينوي بناء على اشتراط نية الوجه لذلك في نية الاجزاء عن الواجب والمندوب
وعلى هذا لا اشتراط بنية القربة مع نية الاجزاء به عن الجميع انتهى كذا نقله بعض تلامذته ويرد عليه كما نبهتم الفاضل اجتماع المفهومين في فرد
واحد كما هو مقتضى القول بتداخل المسببات وعلى القول بتداخل الاسباب فالامر ظاهر لان ذلك يوجب اجتماع الواجب والمندوب
فيما نص الشارع على جوازه وهو محال قطعا حتى على القول بجواز اجتماع الاحكام المتضادة فان صاحب هذه المقالة ان القائلين بحق
الجواب بان الاجتماع بعض افراد الواجب المخير عقلا مع الاستحباب واما فيما نحن فيه على وجه عيني او تخييري شرعي فلا فان
بالجواز بينا اللزوم ان قيل ان فرد مخصص بصير معناه لهما اخرى مع افراده لا يعقل الا وان يكون مصلحة ذلك الواجب متحققة في
ضمن ذلك الفرد حتى انه اجزاء ذلك الفرد المذكور ولا بد وان يكون بواسطة تعلق امر الشارع به وذلك الفرد فلا محالة يكون ذلك
الفرد احد افراد الواجب المخير بالنسبة الى الامر بوجوب المتعلق بهما على الجهة المخير بينهما وكذا بالنسبة الى الامر الندبي
المتعلق بهما على الجهة فيكون ذلك الفرد موردا للطلب الندبي والوجوبي معا على وجه التخيير الشرعي واما ما اورده في الجواب عن الثاني
فلا يجدي شيئا كما لا يخفى ثم ملخص جميع ما ذكرنا ان شيئا من هذه الموارد ليس من موارد اجتماع حكمين متعلقين بشيء كما مثلنا و
التحرير ان موارد اجتماع الاسباب والمسببات الاتي من صوره بالاولى تعدد هما مع تباين الكلية بين الاسباب والمسببات كما اذا
اذا ظاهر في تقوى ثم انه كان مسافرا فسجد لسجدتي السهو مثلا وحكمها ظاهر والثانية تعددهما مع تصادق المسببين فقط او مع
المسببين ايضا او تصادق السببين فقط فعلى الاولين يبتني الكلام على صدق المفهومين وتنكار تعين بالاشتمال بالفرد الجامع و
كذا على الثالث فالظاهر عدم التداخل وتزوم الاتيان بالطبيعتين عند تصادق السببين لعدم المانع بعد وجود المقتضي بظهور ما
دل اشتراط تعلم الحال حقيقة المسبب مع كون تكرار وجوده في الخارج سواء كان الاسباب متحدة نوعا او مختلفة لرجوعها
الى الاول بجمع تنة حكمي المذكورة الوجهين لا اشتراك افراد كثيرة على حسب تكرار المسببات خصائصها وتوابعها اللهم الا ان يعلم دليل

تقييد تلك الاجزاء بعد تقييد بعضها بامثالها كما في الوضوء الرابعة لعلم اتحاد المسبب عدة فابلية للتكرار ولا مجال للتعدد

وقد عرفت تمام توارد البعض الاجلة في المقام كلام اطويلا لا باس بنقله والتنبيه على بعض ما فيه حيث قال واما تداخل بعض العبادات

كالاغسال فلا اشكال في تداخل واجباتها مع غيبات النية لانه يرجع الى التخيير بين افعال مشتملة على النية وبين فعل واحد مشتمل على

النيات وهما متغايران ولو قلنا بتداخلها او الاستحباب فهو يرجع الى ان الوجوب والاستحباب عند تعدد الاسباب ثم نفى الاشكال

الوجوب والندب يجتمعان في اجتماع الحكمين في الفعلين ثم قال وكذا في التقييد منهما ان جعلنا الوجوب والندب لاحقين للفعل

الخاص بان جعلنا النية شطرا من الفعل المتغاير المورد فمحل الوجوب في المثال المذكور الغسل مع نية رفع الجنابة ومحل الاستحباب الغسل

كونه للجمعة ولا ريب في تغاير المركبين وتباينهما غاية ما في الباب انهما يشتركان في جزء وهو ما عدا النية فيلزم وجوبه في ضمن احدهما واستحبابه

ووجوبه في احدهما واستحبابه في الاخر ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فلان عدم المنع من تركه في ضمن مركب اعم من عدم المنع من تركه لا

ضمنه لصدقه على فعله مع تركه انما يتضمن لغيره فلا اشكال في عدم جواز تركه في نفسه ولو في ضمن مركب اخر وان جعلناهما لاحقين للفعل بشرط

كان بحكم الواجب المخير مع رجحان بعض افراده انتهى موضع الحاجة من كلامه اقول ان وجوه فساده غير خفي على احد اما اولا فلان نفي الاشكال

عن تداخل الاغسال مع تعددها نوعا من الواجب والمندوب في غير محله لما عرفت من لزوم اجتماع الامثال على تعدده وان كان متعددا نوعا

عرفت من تاكد الطلب باجتماع المفاهيم المتعددة في فرد واحد كما دفعه عند التداخل الظهري على ما زعم واما ثانيا فلانه موارد التداخل

الظهري انما هو فيما اذا لم يكن الفعل قابلا للتكرار في مثال الغسل على ما قبله وفيما اذا قلنا بتداخل الاسباب بواسطة التقييد

في الطلاق لبيان التسبيب كما في الوضوء والاغسال ليس من قبيل الاول الذي هو قابل للتاكيد على الثاني الاوجه للتاكيد بعد

هنا لان الاسباب متعددة فيحصل منها وجوبات تكون منشأ للتاكيد فالظهر لك بطلان ما ذكرنا واما ثالثا فلان دخول النية في

المامور به لحصول الوجوب والندب للفعل المركب منه لنية فقد فرغنا عن بطلانه فيما تقدم سلمنا لكن الفعل لا يختلف حكمه باختلاف

النية في المقام فان قوله فمحل الوجوب الغسل مع نية رفع الجنابة ومحل الاستحباب الغسل مع نية كونه للجمعة ولا ريب في تباين المركبين بعض

الظاهر اتحاد حقيقة الغسل مع قطع النظر عن النيتين وانما الاختلاف بواسطة اختلاف نفس النيتين كما يؤيده قوله غاية

ما في الباب انهما يشتركان في جزء ولا سبيل لنا الى تعقل اتصاف فعل واحد بالوجوب والندب بواسطة النية من غير ان يكون النية منشأ

لاختلاف حقيقة الفعل كما في لطم اليتيم بنية التاديب تارة وبنية الظلم على ما ذكره لا يجدي في دفع الاشكال فان الفعل الا قل من كونه جزءا

للواجب والمندوب فيلزم اتصافه بالوجوب والندب فان جزء الواجب والمندوب يتبعان الكل في الحكم اللهم الا بالقول بعدم اتصافهما

فيما اذا كانا غيريين وستعرف فساده ثم يصح ذلك فيما اذا كان المركبان متمايزين في الوجود كما اذا وقع السجود في الصلاة الواجبة والمندوبة

واما اذا كان فعل واحد في وجوده الواحد جزءا لمركبين احدهما واجب والاخر مندوب كما في الغسل فالاشكال على الورود بحسبه ثم انه لو

كفانا نقل النية وحصولها في الواجب في جعل احد الفعلين مغايرا للاخر كما زعم فالتقييد بذلك النية ايضا يوجب التغاير والاختلاف

فلم يعلم وجه للفرق بين دخول النية في العمل كان يكون شطرا منه او بين خروجها عنه بان يكون شرطا واما نفي الاشكال عند اجتماع الواجب

والمندوب اذا كانا غيريين او احدهما غيريا والاخر نفسيا فهو مبني على ما زعمه من نفي الاتصاف بالوجوب والاستحباب اذا كانا غيريين او

مختلفين من حيث ان الوجوب والندب انما اذا تحققا جهتان بان يكونا نفسيين او غيريين مع تحقق الغير والا فان كان الاول امتنع الاجتماع

ثم اخذ في الاستدلال على ما صار اليه الى ان قال وان كان لثاني جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولا جهة من

هذه الجهة اذ يطلب الرجحان الى الرجحان لا يوجب الا تاكد الرجحان وباعتبار ما يتوهم انه من المنع من النقيض وعدمه ولا جهة من هذه

الجهة ايضا لان الوجوب والندب بحيث كانا باعتبار جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارهما ولا منافاة بين المنع من تركه

الفعل لنفسه ولغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان عدم المنع من النقيض باحد الاعتبارين راجع الى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار

للمنع وهو لا ينافي اقتضاء اعتبار اخر له ثم اوضح بعبارة اخرى بانه يصدق على الواجب لنفسه انه ليس بواجب لغيره وذلك يوجب ان لا

يكون ممنوع الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه حصل مهية الاستحباب ثم قاس على ذلك اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب النفسي وما

فيما يتعلق به اقول لا يخفى على المتامل ان اختلاف الوجوب والاستحباب بالغيرية والنفسية ليس الا اختلافا للشيء باعتبار الغايات

التي تترتب على الشيء فان الواجب الغيري لا يمتاز عن الواجب النفسي فيما هو مناط المطلوبية وما يحقق ملاك صدق الوجوب لان حيث

ان الوجوب في وجود احدهما لغير خارج عن حقيقة المطلوب والوجه في الاخر هو ذلك الغير ولعله لذلك فكما انه لا يعقل اجتماع

الوجوب والاستحباب فيما اذا كانا نفسيين لا يعقل اجتماعهما فيما اذا كان احدهما نفسيا والاخر غيريا لان مناط التضاد متحقق

انهم عند ما نظام الواجب والمندوب فيما اذا كانا غيريين ويعبر اختلاف وجه بينهما بالغيرية والنفسية انما اختلاف وجهه

من المنع

في اجتماع الأمر مع النهي

في حقيقة الطلب بين ولا مدخل للغاية المترتبة على المطلوب في ذلك نعم يصح ما ذكره فيما إذا قلنا بأن الوجوب الغيري ليس من
حقيقة الوجوب وإنما هو من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هو له فإن المطلوب هو الغير وليس كذلك فإن المتصف بالوجوب هو الواجب
الواجب الغيري حقيقة والغير إنما يكون واسطة في ثبوت تلك الصفة له وأما ما زعمه من أنه لا حجر باعتبار الرجحان لأن انضمام
يوجب تأكده فإن زاد الرجحان بعد انضمامه إلى الرجحان الوجوبي باق بحاله على حد ثباته في النفس بحيث إن نظيره وجودها
بالنسبة إلى أمرين فبعد كونه بديهي البطلان وجداناً وبرهاناً لاستلزامه اجتماع الأمثال بل إنما زعمه من التأكيد بعيد لانضمام
لأن التأكيد إنما هو في اندراج أحدهما في الآخر كما يلاحظ في اجتماع السوادين وإن زاد الرجحان لانضمام الوجوب إليه يكون أحدهما مندكاً
بحيث الآخر فذلك اعتراف بامتناع الاجتماع في الحكمين الفعليين وتجريد لتحقق فصل الاستحباب الغيري في عدم كونه ممنوع الترك
بعد التبليغ لا يجدي في الحكم بكون الاستحباب الغيري موجوداً بالفعل في مورد الوجوب النفسي ثم إنه حكم بالامتناع فيما إذا اقترن المندوب
بالرجحان مع الإذن في الترك وما ذكره من الجواز مقصور على ما إذا اقترن بالرجحان مع عدم المنع من الترك وجعل النسبة الثاني أشد في
نظراً إلى اختلاف الرجحان بالشدة والضعف لم يعلم وجه فرق بينهما فإن التحقيق أن اختلاف الوجوب والاستحباب إنما هو
اختلاف مراتب الطلب شدة وضعفاً وليس حقيقة المنع من الترك ولا الإذن في الترك معتبرة في ماهية الاستحباب وإنما يعتبر أحد
من حيث إنهما من لوازم تلك المرتبة فكما يجوز أخذ عدم المنع من الترك فصلاً يجوز أخذ الإذن به فصلاً ومن هنا يظهر أن ما ذكره في
وجه الأولوية بالنسبة إلى تقييد المندوب بغير وجه فإن تلك المراتب حقائق بسيطة تارة ينتزع منها الإذن وأخرى عدم المنع من الترك و
ظاهر وما ذكرنا إنما هو فيما إذا اجتمع الواجب والاستحباب العينيان وأما إذا كان الواجب تخييرياً عقلياً كإتيان الصلاة في المسجد فقد
عرفت في توجيه العبادات المكروهة وجه الصحة فيها وحاصله أن تلك الأوامر راجعة إلى قيد خاص حاصل في الأفراد الخاصة كما مر فيما سبق
أن يجاب بمثله بأن الاستحباب في أفراد الواجب التخييري إنما يلاحظ بالنسبة إلى جهة التخيير فيكون المتصف بالاستحباب هو الواجب بعد اتصافه
بالوجوب التخييري ولا تضاد بين الاستحباب وذلك الوجوب وتوضيحه أن الوجوب والاستحباب إذا اعتبرا في مرتبة واحدة لكونهما حدين عارضين
الآخر في عروضهما للفعل فلا ريب في تضادهما فيمتنع اتصاف محل واحد بهما من غير فرق بين اختلاف جهتيهما أو جهتهما وأما إذا كان
الاستحباب مترتباً على الواجب كأن يكون لحوق وصف الاستحباب في موضوع الواجب بعد اتصافه بالوجوب التخييري فلا تضاد بينهما فإنه
إذا اتصف الفعل باعتبار تركه المقيد بعدم الإتيان بالبدل بالوجوب فلا بد أن يتصف باعتبار تركه المقيد بإتيان البدل بحكم
فترك الفعل على جهة الإطلاق من دون ملاحظة أحد الاعتبارين لا حكم له وتركه بالاعتبار الأول مما لا يجوز وبالاعتبار الثاني مما يجوز
وهذا الاعتبار قد يصير راجحاً فيكون الفعل مكروهاً وقد يكون مرجوحاً فيكون الفعل مستحباً وقد يبقى بحاله فيكون الفعل من
هذه الجهة جائز الترك فقط ولا منافاة وكيف والفعل بالاعتبار الثاني واقع في عرض الفعل بالاعتبار الأول فيجوز اتصافه بالا
والكراهة بل ولا بد من ذلك بناء على عدم خلو الواقعة عن الحكم لا يقال فيجوز اتصافه بالاعتبار الثاني بالحرمة أيضاً لأنا نقول إن طريان
الوجوب على الفعل باعتبار تركه لا إلى البدل مانع عن اتصاف ذلك الفعل باعتبار تركه إلى بدل بالحرمة لأن ذلك يوجب نقل الواجب
التخييري إلى الواجب العيني وهو خلف وبالجملة فمناط هذا الجواب هو منع التضاد بين الوجوب التخييري والاستحباب والكراهة
فإن جنس الحكمين وهو جواز الترك من مقومات الوجوب التخييري ومحل الوجوب هو الفعل باعتبار تركه الخاص ومحل الاستحباب هو الفعل
باعتبار تركه إلى بدل كذا أفاده شيخنا الإمام طاب ثراه أقول ولعمري إنه رفع الله شأنه في سما التحقيق وإن دقق النظر في هذه الإفادة ولكنه بعد
غير خال من النظر أما أولاً فللانتقاض بالواجب التخييري الشرعي فإنه قد عرفت نقل اتفاقهم على امتناع اجتماع الكراهة بالمعنى المصطلح
والاستحباب بمعناه والوجوب في الواجب التخييري الشرعي ولذلك كان الجواب الأول عن النقض بالعبادات المكروهة هو النقض بالواجب التخييري
الشرعي كما مر وأما ثانياً فلأنه يستلزم اتصاف الفعل بالوجوبين فيما لو نذر إتيان الفعل في مكان خاص فإن الفعل باعتبار تركه لا إلى بدل
متصف بالوجوب الأصلي وباعتبار تركه إلى بدل متصف بالوجوب الثابت بالنذر وهو محال وأما ثالثاً فلأن اتصاف الفعل بالاستحباب
والكراهة بعد اتصافه بالوجوب على أن يكون موضوع الكراهة والاستحباب هو الفعل الواجب هو المحذور في جميع المقامات السابقة
لا نجد فرقاً في استحالته بين القسمين وهو قريب مما ذكره بعض الأجلة في توجيه اجتماع الوجوب النفسي والاستحباب الغيري والعجب أنه
سلمه الله قد بالغ في الرد على المقالة المذكورة مع أن ما أفاده لا ينقص منها مفسدة فتأمل هذا تمام الكلام في الواجب التخييري
مع الاستحباب العيني وأما التخيير بأن ينظر اجتماع الواجب التخييري مع المكروه فيما إذا كان بينهما عموم من وجه فقد عرفت أن دفع
الوجوب في توجيه اجتماعهما هو القول بوجود الجهة ولا يصح الجواب المذكور لأن الاستحباب بمعنى فضيلة خصوص الأفراد لا ينافي

والاستحباب

في الافراد التي لا اجتماع فيها مع الوجوب فيوجب استعمال اللفظ في معنيين احدهما الارشاد وثانيهما الطلب لا بنحو التحتم وهذا
هو تمام الكلام في الحل عن الاستدلال بالنقض بالعبادات المكروهة وهو الوجه الاول من وجوه استدلال الامر **الثاني** من
وجوه احتجاجهم على الجواز ان المقتضي موجود والمانع مفقود اما الاول فلاطلاق الخطابات الشرعية القاضية بحصول الامتثال
والمخالفة في مورد اجتماع الامر والنهي عند الاتيان بذلك الفرد واما الثاني فلان المانع اما التكليف بالمحال او اجتماع الضدين ولا
شيء منهما اما الاول فظاهر بعد اعتبار المندوحة في محل النزاع فان وجه اعتبارها انما هو بواسطة دفع هذا التوهم والاشكال
نعم لو لم تعتبر المندوحة بالنسبة الى المحذور الا فيما اعتبر المندوحة فكذلك لو يوجد فيما العين فيلزم المندوحة واما الثاني فلاختلاف محل الامر
والنهي فان الامر متعلق بماهية الصلاة والنهي متعلق بماهية الغصب في المثال المعروف ولا ريب ان حكم الماهيتين متغايرة مع ان
حصول الطبيعتين في الفرد لا يوجب اتصاف الفرد بالضدين لعدم تعلق الطلب به ابتداء واما الطلب المقدمي من حيث ان الفرد مقدمة
لوجود الكلي فلا نسلم ثبوته اولا وعلى تقديره والتسليم فليس المطلوب المقدمي الا فرد ما وايجاد هذا المفهوم في ضمن فرد خاص انما هو
ايجاد الماهية المامور بها في ضمن افرادها فان فرد ما ايضا كلي فيرجع الامر بالاخرة الى اتصاف الفرد الموجود في الخارج بالوجوب المقدمي
التبعي التخييري العقلي وهو توصلي لا مانع من اجتماعه مع الحرام وذلك لا يوجب نقصان الواجب التعبدي بالتوصلي لان التعبد
هي الطبيعة التي يكون الفرد مقدمة لوجودها وقد سلك هذا المسلك غير واحد من المجوزين واوضحه المحقق القمي ره وجه ذلك مبني
على مقدمات غير مسلمة من عدم وجوب المقدمة ولا سيما فيما اذا كان نوعها متحدا معها في الوجود الخارجي كما بيناها على ان ذلك محل خلاف
الطبيعة والفرد باتصاف احدهما بالوجوب التعبدي والاخر بالوجوب التوصلي كلام لا محصل له لان وجوب المقدمة ضروري بالمعنى
المتنازع فيه ولا سيما فيما اذا كانت متحدة مع ذيها في الوجود على ان مقدمية الفرد للطبيعة مما لم نعقل لها على محصل فان الفرد على ما هو
التحقيق ليس الا عين الطبيعة كما ستعرف فالاولى ان يوجه عدم المانع على وجه لا يبتني على هذه المقدمات وهو ان يقال ان الفرد الجامع
للعنوانين انما هو متصف بالحرمة العينية بناء على اقتضاء النهي استيعاب افراد الماهية المنهي عنها وليس متصفا بالوجوب المنافي
للحرمة بوجه توضيحه ان الوجوب المتوهم اتصاف الفرد به اما العيني او التخييري وعلى الثاني اما ان يكون شرعيا او عقليا والاول لانه ظاهر
انتفاؤهما في المقام اما الاول فلان الوجوب العيني انما هو متعلق بالطبيعة وليس الفرد واجبا عينيا الا لاستلزام اما وجوب
جميع الافراد او عدم حصول الاجزاء بفرد اخر والتالي بقسميه باطل ضرورة عدم وجوبها وحصول الاجزاء بجميعها والملازمة ظاهرة جدا
لا يقال ان ثبوت حكم للماهية يستلزم سراية الحكم الى الافراد كما في الاوصاف اللاحقة للماهية باعتبار وجودها الخارجي كالبياض والسواد ـ الذم
والحلاوة والمرارة والحرارة ونحوها لانا نقول ان اتصاف الطبيعة بالوجوب العيني ليس من قبيل اتصافها باوصافها القائمة بها
باعتبار وجودها في الخارج الا لاستلزام احد المحذورين من اتصاف الجميع بالوجوب العيني وعدم الاجزاء واما الثاني وهو عدم اتصاف الفرد
بالوجوب التخييري الشرعي فهو من الامور الواضحة التي لا يليق توهم خلافه لاحد واما الاخير وهو الوجوب التخييري العقلي فيبتني عدم اتصاف الفرد
به على مقدمة وهي ان التخيير العقلي ليس من الاحكام التكليفية العقلية بل التحقيق انه يرجع الى اذن وضعي مرخص لا يؤدي
الى التكليف من حيث مساواة الافراد في نظر العقل حيث انها مما يحصل معها الامتثال بالواجب العيني وحاصله يرجع الى التصديق
بان الطبيعة المطلوبة انما تتحقق في هذه الافراد وبتلك يتم الاتيان بواحد من هذه الافراد واذ قد عرفت هذه فان اريد اتصاف الفرد
بالوجوب العقلي التخييري بما ذكرنا فقد عرفت عدم المنافاة وان اريد معنى اخر مثل حكم الشارع بالتخيير بين افراد مهيات مختلفة كخصال
الكفارة على وجه يتصف كل واحد منها بالمطلوبية التخييرية فلا نسلم ان الفرد متصف بالوجوب بهذا المعنى والالزام للعقل بالامتثال راجع
الى امتثال الواجب العيني ولا حكم له في الافراد بوجه الا ما عرفت من التصديق وهو ليس حكما تكليفيا كما هو ظاهر فان قلت فعلى
ما ذكرت من عدم اتصاف الفرد بالوجوب على اختلاف انحائه فما مناط الامتثال ومن اي جهة يتصف بالصحة التي لا يراد بها الا
مطابقة الفعل المامور به ومن المعلوم ان ذلك غير معقول على تقدير عدم تعلق الامر به بوجه لا عينا ولا تخييرا قلت ان انطباق الطبيعة
المامور بها على الفرد يحققها فيكفي في الصحة وانتزاعها ولا حاجة الى اعتبار امر خارج عن الامر المتعلق بالطبيعة في الفرد حتى يتصف
بالصحة ويكون مورد الانتزاع بل وهذا هو الوجه في اتصاف الفرد بالصحة ولو في غير الافراد المحرمة فان قيل ان اجتماع المصلحة والمفسدة
التي هما جهتا ثبوت الوجوب والحرمة بعينه ممتنع والفرد المحرم لا بد وان يكون مجمعا لهما وان لم يجتمع فيه الوجوب والحرمة قلنا ان اريد
بالمصلحة والمفسدة الحسن والقبح الفعليان فلا نسلم اجتماعهما في الفرد فان اجتماعهما في الفرد يوجب اجتماع الوجوب والحرمة فانهما علتان
تامتان لهما والمفروض عدم اجتماعهما وان اريد وجود الجهات المقتضية للحسن والقبح فلا نسلم امتناع اجتماعهما كيف وهو معقول لا ينبغي

في اجتماع الامر والنهي

الشامل في ثبوته كما يلاحظ في الادوية المضرة للسوداء التي اشتهاها وفي الاغذية التي اشتهاها لبعض الاغراض والموجبة لبعض
آخر فان كل ذلك مما يشاهد بالوجدان وليس فيه استحالة من حيث اجتماع الحب والبغض في الفرد والسر في ذلك ان متعلق الحب والبغض
هو نفس تلك الجهات لا الشيء الذي يشتمل على تلك الجهات الجواب عن ذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة وهي ان الحق كما عليه المحققون
وجود الكلي الطبيعي في الخارج بمعنى وجوده هو ان الصورة الكلية المطابقة للكثيرين المنتزعة من الصورة الشخصية الحاضرة في الخيال
بتجريدها عن لوازم الشخصية من الاوضاع الخاصة لكيفياتها المخصوصة انه تلاحظ في نفسها ولا يحكم عليها بالوجود ذهنا ولا
خارجا ولا بالكلية والجزئية ضرورة ان هذه كلها اوصاف خارجة عن الماهية طارئة عليها وان كانت متصفة بالوجود الذهني
في الواقع فانه عند تصورها فيها يوجب التغاير بين احكامها وجودا وعدما واخرى تلاحظ من حيث انها متصفة بالوجود
ذهنا او خارجا فعلى الاول فهو فرد من مفهوم الصورة الذهنية ومصداق من مصاديق العلم على الثاني فهو فرد من افراد تلك الماهية
في الخارج فالفرد ليس الا تلك الماهية عند اتصافها بالوجود الخارجي وبعبارة اخرى ان الفرد ليس الا الطبيعة الخارجية لا يعقل
الفرد سوى ما ذكرنا والانصاف ان وجود الكلي بالمعنى المذكور من الامور الواضحة الجلية التي لا يتوقف العلم به على ملاحظة ازيد مما
عرفت في الحكم المزبور نعم ربما قيل انه يحتاج الى تنبيه حيث ان الطبيعة لا بشرط شيء ربما يتوهم ان مغايرتها لما تعرض وجودها
وحمل ما هو المعروف في الاسند لا الا من حيث الجزئية على ذلك لعله لا يحتاج الى التنبيه من هذه الجهة فان المغايرة على ما هو
للمعروض ليس الا الوجود الذي به تحقق تلك المأخوذة لا بشرط شيء ولا يعقل مما نعد الوجود المغاير عن اتصاف الماهية لا بشرط شيء
بالوجود كيف وذلك المغاير هو وجودها ومن هنا يظهر ان ما هو المعروف عندهم في تعريف الاسند لا الا بالجزئية من ان الماهية بشرط شيء
موجود في الخارج والا بشرط جزء منها وجزء الموجود الخارجي موجود لا يخلو عن مسامحة ومساهلة حيث ان المركب ليس الا الماهية والوجود الذي
به تحقق تلك الماهية وظاهر كلامهم يعطي ان المركب موجود على وجه لا يشعر بان الجزء الاخر هو الوجود في هذا المركب فما ذكرنا فتأمل
فقد يرد في المقام انه لو كان الكلي موجودا لكان اما نفس الجزئيات او جزئها او خارجا عنها والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه
لو كان عين الجزئيات يلزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الاخر في الخارج اما الثاني فلانه لو كان جزء منها في الخارج لتقدم عليه
الوجود ضرورة ان الجزء الخارجي ما لم يتحقق اولا وبالذات لم يتحقق الكل وذلك يوجب امتناع الحمل اما الثالث فضروري الاستحالة
فان لنا ان نختار كلا من الشقين الاولين اما الاول فنختار ان الكلي عين الافراد والجزئيات لان ذلك مما يلزم فيما لو سلم ثبوت التعدد
الخارجية في سائر المشاة وهي ان عين المعين عين وذلك العدد من خاتمه غير مسلمة فان معنى عينية الكلي الطبيعي للفرد هو ان الفرد
الوجود والماهية متحدان في الخارج لا فاصل بينهما يكون احدهما عين الاخر فالطبيعة عين الفرد وابن ذلك من اتحاد الافراد لاختلاف
الوجود فيهما واما الثاني فنختار ان الكلي جزء للفرد ويكون الجزء الاخر هو الوجود الذي به يتحقق الكلي ولا يلزم تقدم الجزء في الوجود على الكل
فيما اذا كان احد جزئي المركب هو وجود الجزء الاخر فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الفرد ليس الا وجود الكلي الطبيعي الموجود وان نفرد ما ذكرنا
من وجود الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور نقول في الجواب ولا نختار ان الفرد متصف بالوجود العيني المتصف به نفس الطبيعة فان فردا
الذي هو واجب بعينه ليس الا وجود تلك الطبيعة الواجبة في الخارج بل في ذلك مما لا مساغ له اذ لولاه لما صح الامتثال اذ لا يعقل ان
يكون المطلوب هو الصرف مما ينطبق لطلب غيره واما قولك ان اتصاف الفرد يوجب اتصاف الجميع بالوجوب العيني وعدم الاجتزاء
نقول لا معنى وراء التبادر اصلا اما الثاني فظاهر لما لا نلتزم باتصاف فرد واحد بالوجوب حتى يلزم عدم الاجتزاء كيف وذلك ترجيح بلا مرجح
لاستواء الكل في حصول الماهية بها واما الاول فلانه ان اريد من اتصاف الاجزاء جميعها بالوجوب العيني ان واحدا منها غير مجزئ عن الاخر
فالملازمة ممنوعة لان الوجوب العيني الذي يتصف به الماهية ليس الا تعدد كفاية ما هي لا يجزئ عنها وعدم اجزاء فرد منها عن الفرد الاخر
ليس ماخوذا في الوجوب العيني وهو بعينه موجود في جميع الافراد بتعدد كفاية فرد اخر للماهية المغايرة لتلك الماهية عن ان يريد
اتصافها بالوجوب العيني ان كل واحد منها عين الطبيعة الواجبة بالوجوب العيني وان كان بسبب بعض فردها متصفا
المتعلق بها فالملازمة ظاهرة مسلمة ولكن بطلان التالي ممنوع بل ولا بد ان يكون كذلك كما عرفت ثانيا بحث ان الفرد متصف بالوجوب
التخييري العقلي الذي لا يرجع الى خطاب تكليفي وهو يوجب المحال بيان ان اجتماع الضدين يتصور على وجهين احدهما ان يكون
شيء واحد شخصي باعتبار جهة واحدة متصفا بالمتضادين كالسواد والبياض مثلا وثانيهما ان يكون شيء واحد شخصي مصداقا
لطبيعتين متغايرتين مفهوما يكون كل واحدة من تلك الطبيعتين محلا لواحد من الضدين ولا فرق في الاستحالة بين القسمين
ضرورة ان المتصف بالضد على الثاني ايضا هو المصداق فان الوجوب والحرمة كالسواد والبياض والحركة والسكون من الاوصاف التي

بظهر م

فهو الواجب العيني الموجود في الخارج م

للمهية باعتبار الوجود ولا ريب ان الطبيعتين متحدتان وجودا وان اختلفتا مفهوما وبعبارة اخرى نجهة اختلافهما وهي جهة
ما اخذتهما في الذهن على وجه التغاير لا مدخل لها في اتصافهما بالضدين لان الضدين على ما هو المفروض من الاوصاف الخارجية
للمهية وجهة اتحادهما وهي مطابقتهما في الوجود الخارجي واتحادهما فيه كما يكشف عنه حمل احدهما على الاخرى يوجب
المحال وعلى ذلك نقول ان حصول الطبيعة المامور بها في الفرد المحرم كاف في الامتثال لان ذلك ليس من اجتماع الضدين وقد يوجه
منع اجتماع الضدين في مورد باعتبار اتصاف المورد باحدهما بنفسه وبالآخر باعتبار حصول الطبيعة الاخرى فيه فان ما نحن فيه يكون
اتصاف الفرد بالحرمة بنفسه فان النهي في الفرد المحرم عيني وبالوجوب باعتبار الصدق والاقوى ما ذكرنا لان الفرد المحرم انما اتصف
ايضا باعتبار الصدق كما لا يخفى ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الطبيعتان كلتاهما عرضيتين للمورد الجامع بينهما او احديهما
ذاتية والاخرى عرضية وكلتاهما ذاتيتين لانه لا يعقل العموم من وجه كما هو ظ فلا بد ان يكون بينهما عموم مطلق اذ يكفي
في اجتماع الضدين المحال اجتماعهما في مورد واحد على ما هو مناط الحمل سواء كان المحال التضاد الصادقين في المورد لا ولا اتحاد التي
اتحادهما بوجه لو فرض انتفاء احدهما لزم انتفاء الآخر فان ذلك مما لا يعقل مدخليته في الاستحالة المذكورة فما قد يتوهم من ان
والصلوة في محل الكلام يرتفع احدهما مع الآخر كما لو ابطل الصلوة وحصل الاذن في الصلوة وذلك دليل اتحادهما لوجود ليس في محله
فانه كلام ظاهري خال عن التحصيل فان مناط الحمل اما ان يكون موجودا او لا يكون والثاني باطل ضرورة صحة الحمل فعلى الثاني المفروض حالا
عدم الاذن والاول موجب للمحال فان حمل الاسود على ما هو ابيض وحمل المتحرك على ما هو ساكن وحمل الواجب على ما هو حرام محال
ولعمري ان في هذه المقالة اوضح من ان يحتاج الى البيان واما حديث الارتفاع فهو مشترك الورود بين الذاتيات والعرضيات
كما لا يخفى على المتامل ومع ذلك لا يجدي شيئا بعد ظهور المناط فيما يوجب المحال فكن على بصيرة وتدبر حتى لا يشتبه عليك الامر
ومما ذكرنا يظهر الجواب عن التقرير الاول في دعوى انتفاء المانع فان الفرد عين الكلي في الخارج لا يعقل ان يكون وجوب الكلي تعبديا في
الفرد توصليا حتى يقال بان وجوب المقدمة توصلي يجتمع مع الحرام واما ما اشتهر عندهم من ان تعدد الجهات فيما اذا كانت تعليلية
مجدية في عدم اجتماع الضدين في محل واحد فهو كلام غير خال عن شوب الابهام والاجمال وتحقيقه ان التقييد كالتقسيم عبارة عن ضم
قيد به مباينة لامر واحد لا يكون حدا او نقيضا معتبرا في حقيقة ذلك الامر الواحد ليصح التقييد به بما يصلح كالفصول
للاجناس او مما يخالفه في الجملة كما اذا كان بين القيد والمقيد مباينة جزئية كالبغدادي والابيض لعارضيتهما للانسان مثلا على ما هو
المقرر في محله ولا يتحقق حقيقة التقييد الا فيما اذا كان المقيد مرادا قابلا لورود القيود المقيدة عليه اذا فرضنا اختلاف
احكام تلك القيود يجب ان يكون المقيد بها خاليا عن تلك الاحكام مثلا لو فرض وجوب احد النوعين وحرمة الآخر فانه لا بد وان يكون
الجنس غير متصف بالوجوب والحرمة وذلك من الامور الواضحة التي لا يكاد يعتريها ريب فاذا عرفت ذلك نقول ان محل الكلام على ما انتهى
في فرد جامع لعنوانين وتطبيق ذلك على الجهات التقييدية غير معقول فان ذلك الفرد الجامع ليس من الامور القابلة لان يعتبر
التخالف بين على وجه يحصل منهما كل واحد من التقييدين فيه كيف وهو فرد لطبيعتي المهيتين فلا يعقل تقييده بهما على وجه
فردا منهما بل نعم يصح ذلك في مثل مهية السجود الذي يحصل وقوعه على وجه التعظيم لله الاهانة فان التقييد بكونه لله يوجب اختلاف
معه فيما لو كان مقيدا بكونه للشمس فيصح اختلاف الفردين في الحكم فما ذكره بعضهم من ابتناء المسألة على ان يكون الجهات
في الواحد الشخصي تقييدية فيجوز او تعليلية فلا يجوز فانه يمكن اخذ الجهة تقييدية في الواحد الشخصي كما يمكن اخذها تعليلية
الكلام انما هو مبني على تشخيص ذلك فان كان اعتبار الجهة من التقييد فيجوز وان كان من التعليل فلا يجوز فهو كلام خال عن التحصيل
لما عرفت من عدم معقولية التقييد فيما هو محل الكلام وان اراد ان الاجتماع في الكلي القابل للتقييد ولا يجوز فيما اجتمع قبل التقييد
فهو حق لكنه ليس من محل المسألة لان الكلام انما هو في الشخص كما هو ظ وبالجملة فالكلام في المقام انما هو فيما اذا اجتمع الطبيعتان
في مورد واحد فنقول بان تقييد الطبيعتين بجهتي التقييد ينافي الذاتية للمورد بل لا محصل له نعم ان الطبيعتين امرا سابق كلي آخر فوقهما
جهة اختلافهما من الجهات التقييدية بالنسبة الى ذلك الكلي الفوقي لا بالنسبة الى فردهما وان فرض كون الفرد ايضا كليا فان فرض ايضا
ذلك المورد يجوز لحوق حيثية اخرى بما هو معتبر في فرديته فرض فرق في ذلك بين كون الجهتين عرضيتين او احدهما ذاتية والاخرى عرضية
والحاصل ان المجوز انما يدعي عدم التضاد بين الامر والنهي وتعدد اجتماعهما في مورد واحد باعتبار جهتين على وجه يصير اختلاف الجهة
موجبا للاختلاف في الوجود الخارجي وندعي ان الجهتين في المقام يوجب تعددا في الوجود الخارجي اما الاول فقد اوضح من ان
يحتاج الى بيان فان رفع التضاد يوجب اجتماعهما في الواحد جهة واحدة مع انه مما لم يتفوه به عاقل واما الثاني فقد عرفت انه ضعيف فساد

ان الوجوب والحرمة من الاوصاف المنتزعة من الافعال باعتبار وجودها في الخارج كالحسن والقبح لا سبيل الى انتزاعهما من الافعال
الذهنية ان تعلق الطلب من الامر بالطبايع انما هو باعتبار وجودها في الذهن فان المطلوب ليس تلك الماهيات المتصورة والامر يتوقف الامتثال
على ايجاد تلك الطبايع في الخارج فموارد انتزاع الوجوب والحرمة انما هي الافعال الخارجية وبعد اتحاد المورد في الوجود الخارجي يلزم اجتماع الضدين في
الموجود الواحد وان كان بواسطة اجتماع الطبيعتين وهو محال والاتحاد انضمامي حد كونه مثل اتحاد السواد والبياض بواسطة اجتماعهما في
موجود فيه ككونه يتحد زيد ككونه من بغداد مثلا لو فرضنا اتصاف كل واحد منهما لا اتحاد الوصفين واما الثالث فهو
فلما تصرفنا عن الامالة فيه ابطال ضرورة صحة الحمل الذي مناطه اتحاد الوجود ولو على وجه كما هو ظاهر **الثالث** من وجوه
احتجاجهم على الجواز هو ما تمسك به غير واحد منهم من قضاء العرف بحصول الاطاعة والعصيان فيما اذا امر المكلف بفعل مع
للعنوانين كما اذا امر المولى بالشيء ونهاه عن الحركة في مكان خاص فان العبد لو خالف المولى واوجد الشيء المامور به ضمن الحركة في ذلك
المكان عد عاصيا ومطيعا يستحق بالاول اللوم والعقاب وبالثاني المدح والثواب وليس ما ذكر بذلك البعيد فان من راجع وجدانه
وانصف من نفسه يلاحظ الاستحقاق المذكور من دون شائبة انكار والجواب عنه ان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان المطلوب للامر وجود
الفعل المامور به على اي وجه اتفق كان يكون توصليا ليس تعلق النهي بالفعل موجبا لعدم حصول الماهية المامور بها ان لا يكون
في الامر والنهي مدخلية في وجود المامور به لنهي عنه كما هو ظاهر فان اريد من الاطاعة التي اخذت في الدليل ما هي معتبرة في الاوامر كما في
بحث المقدمة ومرجعها عدم المخالفة بواسطة حصول المامور به ولو اتفاقا او بوجه محرم فهو حق لا محيص عنه لما مر ان النهي لا يوجب
عدم تحقق المامور به لكنه لا يجدي اذ مرجعه سقوط الطلب بحصول المطلوب وليس ذلك من الاطاعة والاجتماع في شيء ولا يترتب عليه
ثواب ابدا وان اريد منها ما يترتب على وجودها اللوازم للامتثال من الثواب والمدح ونحوهما فلا نم ان العرف قاض بحصولها في الحركة في المكان
ليس الا مبغوضا يترتب عليها العقاب فقط ونحن كلما راجعنا وجداننا منصفا غير مسبوق بشبهة لا نرى في الوجدان ما يثبت الحكم
الامتثال بالمعنى المذكور وكان منشأ ذلك الاطاعة بين الامتثال بالمعنى المذكور وبين عدم اتحاد الفرد الواجب والموهم المذكور فلا تكن في
غفلة ولبس المقصود من الجواب المذكور ان الواجب التوصلي يصح اجتماعه مع الحرام فانا قد اشبعنا الكلام في ذلك فيما تقدم
ظهر مما قلنا في الجواب عن الوجه الثاني اتحاد منشأ الامتثال في القسمين بل المقصود القول بحصول الواجب مع اجتماعه مع الحرام لا على
وجه الامتثال وقد ذكر غير واحد منهم في توجيه الدليل مثال الخياطة والكون في المكان المخصوص فاعترض عليه تارة بانه توصلي يجتمع مع
الحرام ولعل المراد منه ما ذكرنا فيندفع ما اورد عليه من اتحاد المثال واخرى بخروجه عن محل النزاع هنا فيما اذا اتحد متعلق الامر والنهي في الخارج كما
مر ولا نسلم اتحاد الكون مع الخياطة فان المراد بها اما الصنعة القائمة بالثوب بعد صدور فعل الخياط من التفاعل او نفس الفعل لا
ما يوجد بالفعل على التقديرين ليس الكون في المكان بمعنى التحيز الراجع الى مفهوم الاين جزء منه فليس ذلك لعرض واحد المحتمل
كما هو ذا والجواب هو ما عرفت من ان العرف انما يقضي بسقوط الطلب بواسطة حصول المطلوب وذلك انما يجدي في التوصلي بحيث انه
المامور به يمكن حصوله ولو مع اجتماعه مع حصوله في فرد محرم واما في التعبدي فالنهي التحريمي انما يتنافى وجود المامور به في الخارج حيث ان التقرب
مما له مدخل في حصول المامور به لا يعقل التقرب بالحرام وعلى تقدير عدم حصول المامور به في الخارج لا يعقل صدق الامتثال ولا سقوط
الطلب فان قلت قد تقدم في بعض مباحث المقدمة انه يمكن ان يكون المقصود من الامر المتعلق بها اعم من المطلوب بواسطة قصور
في الطلب فالافراد المطلوبة مشاركة مع الافراد التي لا يتعلق بها الطلب بواسطة خصوصية في حصول غرض الامر بها وان لم تكن متعلقة
للطلب لذلك قلنا ان حصول الافراد الغير الاختيارية يوجب سقوط الطلب مع اختصاص الوجوب بالاختياري وعلى هذا يمكن القول
بان مقصود الامر بالامر ولو كان تعبديا هو حصول الماهية المامور بها ولو كان في ضمن فرد محرم ويمكن قصد التقرب بها حيث انه يحصل
لو كان الداعي الى الفعل المحرم هو تحصيل ما هو مقصود الامر بالامر وان لم تكن مطلوبة للامر لامتناع طلب المحرم وقد يستحق المدح وانما
لو كان الداعي في الفعل هو ما ذكرنا لا دليل على اعتبار قصد القربة فيما هو زائد على القدر المذكور قلت ما ذكر انما يتم في [illegible]
[illegible] اضطرارا كما تقدم لكن الاشكال انما في الافراد المحرمة فلا بد من التنبيه القول باختصاص المقصود بالافراد المحللة لا دليل على
في المقابل للعقل قاض بالتخصيص بالافراد المباحة في التعبديات التي لا تصح بدون الامر ويكشف الامر بها عن [illegible]
بالافراد المحرمة في التعبد بان يؤخذ القصد [illegible] الاتيان بالفرد المحرم لتحصيل الغرض للامر فان [illegible]
المامور بها فكذا حيث انها محرمة صرفة ولا امر فيما هو محرم وبعد انتفاء الامر لا يحصل التقرب لانها عبارة عن موافقة الامر او كون
الماهية المامور بها موجودة حتى يكون المدح لاجلها وان اريد مدحه من حيث انه في مقام الاطاعة وتحصيل غرض الامر فلا [illegible]

يرجع الى ما يقابل فيما هو المقصود من حصول الواجب وان كان حسنا في مقام توضيح المطلب ان المقصود من الامر الطلب وجودها من المكلف او
ان يأتي بالمامور به على وجه يكون الداعي في اتيانه الامر او الاطاعة لكن اتيان ما هو مقصود الامر وان قصر طلبه عنه كايجاد الضرب
على وجه غير مقصود للطالب الثالث ايجاد ما يشبه في الصورة المامور به كايجاد الضرب على وجه محرم الرابع عدا الموضوع الذي يرتبط
الطلب به كاحراق الثوب المامور بغسله او قتل الدابة المامور بتعليفها وسقيها ونحوها والاطاعة بمعناها الحقيقي مما يتوقف في
الاولى والتوصليات انما يحصل الواجب فيهما بالقسم الثاني ايضا واما القسم الثالث فليس الحاصل فيه الواجب وان كان يجدي في حصول
التوصليات فان الفرد المحرم خارج عن المقصود فيه ايضا واما التعبدية فليس لوجود في الفرد المحرم سبب لها اليه المامور به من حصول
الهيئة المامور بها فان قلت فعلى ما ذكرت من ان الامر لا بد وان يكون الفرد المحرم خارجا عن مطلوبه مقصوده ايضا يلزم فساد الصلوة في
الدار المغصوبة في حال النسيان والاضطرار لا بواسطة امتناع الامتثال بالمحرم بل بواسطة انتفاء الامر كما هو قضية التقييد مع ان
المشهور ان المانعين يحكمون بصحتها وكذا صحة نظائرها كصلوة الصبي بناء على كونها شرعية في الدار المغصوبة وقد نقل فيما
تقدم كلام الاردبيلي طيب الله رمسه قلت ان المخصص لو كان لفظيا كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا كان الواجب عدم وجوب اكرام زيد
في جميع الاحوال واما لو كان المخصص عقليا فلا بد من الاقتصار على قدر ما يقتضيه العقل من التخصيص بالافراد الغير المحرمة في مقام
الامتثال فصار الطلب التحريمي والطلب الوجوبي بعد ارتفاع التحريم بواسطة النسيان فلا مانع من القول بالصحة والاخذ باطلاق الامر
فيكون ذلك من باب التزاحم كانقاذ الغريقين فان عدم تعلق التكليف بكل واحد منهما على سبيل الاجتماع انما هو بواسطة وجود
المصلحة فيهما على وجه سواء مع امتناع الاجتماع منهما واذا فرضنا ارتفاع المانع صح الامر من غير اشكال وتوضيح المقال ان النهي المتعلق
بعبادة ان كان بواسطة عنوان مجامع للعبادة مع كونه اخص منها فالظاهر انه تخصيص للامر ويخرج تلك العبادة مطلقا عن المامور
وان كان بواسطة عنوان بينهما عموم من وجه فيحكم بكونها فاسدة حال تعلق النهي بها اذ لا قاضي بما يزيد على ذلك من دليل التخصيص اما الاول
فلانه مرجعه الى التخصيص اللفظي كما فيما اذا قيل صل لا تصل في الدار المغصوبة ولعل السر في ذلك ان النهي المذكور تابع لمفسدة ناشية
في الفرد الخاص فيتعلق النهي به لكونه فاسدا بل الفساد فيه تابعا للنهي فيجب الاخذ بمقتضى الفساد في جميع الاحوال ونظيره الاوامر
الواردة في مقام بيان ماهية العبادة المركبة فانها قاضية بان ذلك لا جزاء مما لا يختلف عن تركها عمدا او سهوا او اضطرارا واما الثاني
فلانه مرجعه الى مزاحمة بين الطلبين على وجه يدفعه الالتزام بانتفاء احدهما مع وجود مقتضى الطلبين بعد القول بترجيح النهي في مورد
الامر لا بد من القول بفساد العبادة فالفساد تابع للنهي وبعد ارتفاع النهي لمانع من تعلق الطلب الوجوبي مع وجود ما يقتضي تعلق ذلك الطلب
فيصح الفعل لو وقع في حال السهو والنسيان من دون شائبة فان قلت ان ارتفاع الطلب التحريمي لا يكفي في صحة المامور به مع بقاء المفسدة
التي ينبعث منها التحريم بناء على اصول العدلية ولا سبيل الى منع المفسدة على تقدير انتفاء الطلب فان ذلك يستلزم اختلاف الفعل بتوارد
الذكر والنسيان والجهل والعلم وهو التصويب كما لا يخفى ووجه اللزوم ظاهر قلت اولا ان ما ذكر من وجود المفسدة انما يتم فيما اذا كان النهي
بالسهو والجهل ونحوهما مما لا يليق اختلاف الاحكام باختلافهما واما الاضطرار فيصلح لاختلاف الاحكام والمفاسد والمصالح فلا دليل على وجود
المفسدة بعد ارتفاع الطلب وثانيا سلمنا وجود المفسدة في جميع الموارد لكن لا نسلم ان المفسدة تمنع عن تعلق الطلب الوجوبي في موردها الا
المانع ما يجري باجتماع المفسدة والمصلحة كالامر والنهي والحسن والقبح واما اقتضاء اللطف عدم تعلق الامر والطلب مع وجود المفسدة
اما الاول فلا نسلم امتناع اجتماعهما ان لم يكن المراد بهما الحسن والقبح الفعليين ضرورة صحة اجتماع المفسدة والمصلحة في شيء باعتبار جهتين
عديدة ونظيره في ذلك نظير اتصاف شيء واحد باضافات متقابلة كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية لكن بالنسبة الى شيء واحد بل بالنسبة الى
اشياء متعددة فيصح ان يكون الشيء مفسدة لاحد الاخلاط الاربعة مصلحة للاخر منها وذلك ظاهر والوجه في ذلك انتفاء التقابل
ملاحظة الجهات فان ابوة زيد لا تقابل بنوة عمرو لانهما متقابلتان ويكفي في اجتماعهما اتصاف المحل بهما وجود جهتين والذي يدفعه المصلحة
وتعدد الحسن والقبح فالحق ارتفاعهما بارتفاع الطلب واما الثاني فلا نم ان قضية اللطف عدم تعلق الطلب بموارد يكون فيها المفسدة كيف
والوقوع في تلك المفسدة مما لا مناص عنه فان المفروض انه ليس من الامور الاختيارية بل المكلف يقع في تلك المفسدة على وجه الاضطرار
فلا مانع من بعث المكلف الى مصلحة الفعل بل الاظهر مراعاة المصلحة والمفسدة وزيادتها عليها فان المفسدة لازمة لا مناص عنها وتكون
المصلحة بمنزلة ما لا معارض لها هذا ما وسعنا من الكلام في ادلة المجوزين والجواب عنها وبعد ما عرفت في جوابها ثبوت المانع من الاخذ
باطلاق الاوامر والنواهي في مورد الاجتماع لا حاجة الى ابراز احتجاج القول بالامتناع وقد يذكر في الدليل على الامتناع وجوه مرجعها الى
ما ذكر في الاجوبة المتقدمة وان رتبها ما رجعها الله لنا دين مهدي بالله في ذكر احتجاج المفصل العرف والعقل كالسيد الطباطبائي

ربطهم بذلك من سلك ان المحقق البهائي في تعليقاته على قول المحقق القمي في المسئلة الاتية وقد عرفت فيما تقدم نسبته الى المقدس الاردبيلي ايضا وكيف كان فالوجه التفصيل المذكور ولعل الجمع بين ما تقدم من قبل المجوز من عدم اجتماع الضدين في محل واحد بين ما يظهر في العرف من فهم التعارض بين الامر والنهي في مادة الاجتماع والحكم بلزوم تخصيص احدهما بالاخر فيما لو ساعد عليه الا ان الحكم بالتساقط والرجوع الى ما يقتضيه الاصل الجواب عنه لا يخلو. اما ان يكون الموضوع في حكم العقل بالجواز غير المحكوم عرفا بالامتناع او غيره لا سبيل الى الاول لامتناع ان يكون حكم العرف على خلاف حكم العقل فلو فرضنا ان العقل يحكم با اجتماع المتناقضين لا وجه لتوهم اختلاف العرف للعقل والحكم بجوازه كذلك العكس والسر في ذلك ان العرف لا حكومة له في ما العقل بل العرف بمنزلة فرع تابع للعقل وطور من اطواره حيث ان جهة الارتباط والاستنباط باستقصاء المعاني من الالفاظ العلم باوضاعها او قرائنها يعني بالعرف لا شك ان هذه ايضا من مظاهر العقل وشئونه وكيف يعقل اختلاف حكمي العقل في موضوع واحد فتعين ان العرف هو العقل او ذلك وكذا لا سبيل الى الثاني كان يكون هنا موضوعان يحكم العقل في احدهما بالجواز كما اذا فرضنا ان متعلق الاوامر هو الطبايع وفرضنا جواز تحكيم منصابين في فرد واحد من طبيعتين من تلك الطبايع ويحكم العرف في الاخر بالامتناع كما اذا فرضنا ان متعلق الامر والنهي خصوص الفرد الجامع للعنوانين فانه لا كلام في امتناع ذلك عند المجوزين فضلا عن غيرهم فلو اتحد الموضوع بين تطابق العقل والعرف في الحكم بالامتناع والجواز لما عرفت من انه لا حكومة للعرف في ما العقل ثم نقول ان المستفاد من الخطابات الشرعية من الاوامر والنواهي اما الموضوع الذي يحكم العقل فيه بالجواز كما تخيله المجوز من تعلق الاوامر بالطبايع وكفاية تعدد الجهة في رفع التضاد او الموضوع الذي يحكم العرف فيه بالامتناع وعلى التقديرين لا وجه للتفصيل المذكور لما عرفت من تطابق العقل والعرف في كل واحد من الموضوعين بالجواز والامتناع ومع ذلك لم يبق للتفصيل يمكن التعويل عليه والركون اليه فان قلت ان الوجه في التفصيل هو ان المستفاد من الامر والنهي بمقتضى الوضع في اللغة هو المعنى الذي لا يحكم عقلا باجتماع الوجوب والحرمة فيه كما زعمه المجوزون وهذا المعنى ليس مستفادا عند العرف بل المستفاد عندهم هو المعنى الذي يستحيل عقلا اجتماع الوجوب والحرمة فيه كان يكون المستفاد من الخطابات تعلق التكاليف بنفس خصوصيات الافراد فلعل العرف انما حكم في قبال العقل الا ان الامتناع انما هو بواسطة ان موضوعه للعرف مدخل فيه ولو من حيث استفادة ذلك الموضوع من اللفظ قلت ان وجه اختلاف المعنى اللغوي والمعنى العرفي اما الوضع الثانوي او القرينة والاول معلوم العدم وظاهر انه لا يدعيه المفصل ايضا والثاني اما ان يكون عقلا او غيره من غلبة الاستعمال او الوجود فما هو منشأ الاختلاف فاما الاول فلا العقل ما يقضي بان يكون المستفاد من قولنا الشارع صل ولا تغصب الموضوع في اللغة لطلب طبيعة الصلاة والنهي عن طبيعة الغصب وجوب خصوص الفرد وحرمته حتى يلزم المحذور فان المفروض ان لا امتناع في ذلك فلا داعي للعقل في صرفه عن ظاهره وعلى تقدير لا فالوجه صرفه الى معنى غير ممتنع لا الى معنى اشد امتناعا من معناه الحقيقي كان يحمل على الافراد كما هو مقصود المفصل واما الثاني فلان العرف شيئا يقضي بان المستفاد من الخطابات الشرعية غير مدلولها اللغوية فضلا عن تعيين الافراد حتى يترتب عليه التفصيل المذكور فالحق ان ما ذكروه من قضاء العرف بالامتناع اعدل شاهد على ان اجتماع الوجوب والحرمة في مورد اجتماع الطبيعتين من الامور المستحيلة لما قد تقدم من ان التخصيص لا يعقل بدون التعارض وهو عين الامتناع ثم ان ظاهر المفصل هو ما قدمنا دفعه من ان العرف حاكم بالامتناع في موضوع حكم العقل بالجواز ولذلك تعرضنا لدفعه ولا فتدبره ثم انه قد يورد على المجوزين ان ما فهموه من التعارض الا ان العموم من وجه بين متعلق الامر والنهي كما في قولك اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويظهر ذلك بالرجوع الى كلمات الفقهاء في الابواب الفقهية والاصوليين في باب التعادل والتراجيح مع انه لا يعقل فرق بين ان يكون العموم من وجه بين العنوانين في الامر والنهي بملاحظة نفس المفهومين كالغصب والصلاة او بملاحظة متعلقهما كما في المثال المذكور ويمكن ان يجاب عنه بمثل ما ذكرنا في وجه التفصيل وحاصله ان العرف ان قلنا بانه لا يقضي بتعلق الطلب في مثل قولك صل ولا تغصب بالفرد الا انه قاض بتعلقه بالفرد في قولك اكرم العالم ولعل السر في ذلك هو ان الوجه في اختلاف المأمور به والمنهي عنه هو تعلق المأمور به والمنهي عنه والفاسق فيما في المثال المذكور لا يراد بهما مفهوم العالم والفاسق على وجه يكون ثبوت الحكم لزيد العالم باعتبار ثبوته لهذا لزيد بل العالم عنوان لزيد على وجه يكون زيد متعلقا للحكم ابتداء من دون سراية فيه من الامر اليه اجماعا وجوب الاكرام لزيد وحرمته بواسطة جهتين تعليليتين وذلك في النقول المجوز على امتناعه فيما لو اعتبر العالم الافراد على وجه يكون عنوانا لها من غير ويكون الحكم ثابتا لزيد ابتداء بل يكون من قبيل اكرام فان النظام وجوب اكرام زيد من حيث انه فرد من افراد العلماء المعروف

اجتماع

حصول طبيعة الفاسق في ضمن بعض فهو مأمور بإكرامه كما هو مقتضى النهي فالقائل بالجواز يلزمه القول بالجواز في المقام أيضاً لأن العالم والفاسق
طبيعتان مختلفتان تعلق بأحدهما الوجوب وبالأخرى التحريم وقد اجتمعتا في فرد واحد فيجب إكرام أحدهما ويحرم إكرام الأخرى فلو
فرض إكرام مورد الاجتماع كان بذلك عاصياً من جهة إكرام الفاسق ومطيعاً من جهة إكرام العالم فلو كانت الجهتان تعليليتين فلم لا
تقول به في مثل الغصب والصلاة فإن قلت هب أن العالم والفاسق مفهومان متغايران ولكن متعلق الأمر والنهي واحد وهو
الإكرام بخلاف الصلاة والغصب لاختلاف المتعلقين فيهما قلت إن المدار على الاختلاف في المعنى وإن اتحد المتعلق في الصورة
وهو حاصل فيما نحن فيه فإن إضافة الإكرام إلى العالم والفاسق ونحوهما توجب تنويع الإكرام إلى أنواع فيصح تعلق الأمر بأحدها والنهي
بغيره كما يلاحظ في السجود المضاف إلى الله تعالى والسجود المضاف إلى الشمس فلا وجه للأمر والنهي في غير مورد الاجتماع أيضاً مع أنه لا كلام
في صحة الأمر بالإكرام بالنسبة إلى زيد العالم والنهي عنه بالنسبة إلى عمرو الفاسق ضرورة اشتراط اتحاد الإضافة في التناقض فإن قلت
هب أن الإضافة توجب اختلاف الإكرام لكن فرق بين بين اختلاف الصلاة والغصب وبين اختلاف الإكرام بواسطة
الإضافة فإن مورد الاجتماع في الأول يوجد فيه فعلان مختلفان غاية الأمر أنهما موجودان بوجود واحد ومورد الاجتماع في الثاني
فعل واحد تعددت إضافاته فالموجود والوجود في الثاني كلاهما واحد ولذلك لا يصح العطف فيه بالواو وكأن يقال إن المكلف أوجد
إكراماً وإكراماً كما يصح في الأول أن يقال إنه وجد صلاة وغصباً فمرجع التغاير في الأول إلى التغاير الواقعي وفي الثاني إلى مغايرة اعتبارية
صرفة لا يصح فيها اجتماع حكمين متضادين ولعل السر في ذلك أن الإكرام مثل السواد والبياض متعلق بالموجود الخارجي بتبعية فإن
السواد الموجود في جسم كالعباء مثلاً لا يتعدد بتعدد سواد الصوف وسواد العباء لو فرضنا اقتضاء كل واحد منهما السواد ومن هنا
يظهر خروج المثال المذكور عن محل البحث أيضاً قلت ولا لأنا نمنع أن اختلاف الإكرام بالإضافة لا يوجب اختلاف الماهية كما عرفت
في مثال السجود بل التحقيق أن الإضافة توجب تنويع الإكرام كما يكشف عنه صحة حمل إكرام العالم وإكرام الفاسق على الإكرام
الموجود وهو ظاهر وثانياً أن الوجه في عدم صحة العطف ليس اتحاد الحقيقة بل اتحاد الصورة فإنه حيث إن العطف يقتضي تعدد الوجود
ولذا لو انضم إليه غيره لا يصح إلا بلزوم محذور وأما حديث السواد فالوجه فيه أن السواد من عوارض الجسم مع عدم اعتبار خصوصية في عروضه
وإن كانت الواسطة في ثبوته للمورد تتعدد بتعدد الأقوام فلا حاجة في تصحيح السواد ولو فرض أن كل واحد من الصوف والعباء يقتضي
لعروض السواد في المحل فلا إنه ليس هناك سوادان موجودان بسواد واحد ومن هنا يظهر أن الأقوى هو الجواز في محل النزاع ويكون هذا
التجويز إلى انقاض فيه مبنياً على تحليل أن المستفاد من العرف غير المستفاد من قوله صل ولا تغصب كما عرفت وجه المفصل إلا
أن الإنصاف أنه دعوى لا شاهد عليها ضرورة ولا بينة والله الهادي إلى سواء السبيل **بداية** بعد ما عرفت من امتناع اجتماع الأمر
والنهي في مورد واحد في محل النزاع فهل الحكم في مورد اجتماعهما بحسب الظاهر هو الأخذ بالأمر والقول بعدم الحرمة أو العكس أو لا يحكم بشيء
منهما والمرجع هو الأصل قد عرفت في أوائل المبحث أن الأصل يقتضي فساد الصلاة بناء على اعتبار الكون في المكان المغصوب حال الصلاة
الواقعية بين الأجزاء والصحيح مما لا ينبغي مراعاتها بعد جواز التفكيك في الأصول الظاهرية فنقول إن ملاحظة الترجيح بحسب السند
بين الدليلين الدالين المتنافيين في الاجتماع موقوف على ما قررنا في مباحث التعادل والترجيح من أن تعارض العامين من وجه هل يمكن
الأخذ فيه بالترجيح بحسب السند أو لا وقد عرفت أن الأقوى الثاني لأن فيه تفكيكاً لا يرتضيه العرف وأما الترجيح بحسب الدلالة فقيل إنه
مرجح في المقام حيث إنه يحكم بتقديم النهي في مورد الاجتماع لأن دلالة الأمر على مطلوبية محل الاجتماع بالإطلاق ودلالة النهي على
مبغوضيته بالعموم ولا شك أن العام أظهر في المطلوب في استيعاب الأفراد ويمكن أن يقال إن ملاحظة الترجيح في الدلالة إنما يوجب المصير إلى أن
مورد الاجتماع خارج عن المطلوب بجميع حواله ويوجب فساد المورد بواسطة انتفاء المطلوبية والأمر ولو لحال الغفلة عن الحرمة
وقد عرفت أنا نعين لا يلتزمون به وأما ملاحظة الترجيح بين المدلولين كأن يؤخذ بالحرمة لكونها أسهل من الوجوب فقد يظهر من
بعضهم الأخذ به في المقام من وجوه منها ما عرفت أن الحرمة لكان كونها مستلزمة للترك أسهل من الوجوب وفيه منع كونها أسهل ومنع
جواز الأخذ بالأسهل على تقدير ثبوته ومنها ما تعارف بينهم من أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة فالأخذ بالنهي أولى لأن في فعل
المنهي عنه مفسدة وفيه بعد الغض عن اختصاص مصلحة النهي في دفع المفسدة ومصلحة الأمر في جلب المنفعة فإن ذلك يستلزم أن يكون
ارتكاب معصية صغيرة بفعل المنهي عنه أشد من ترك أعظم الواجبات لأن في تركها لا منفعة وفي فعلها مفسدة ودفع المفسدة أولى من
جلب المنفعة أن ما نحن فيه ليس من موارد القاعدة لوجهين الأول أنها لا تسلم لها إلا في مورد يحكم فيه بالتخيير بعد عدم الأخذ
بالترجيح مثل تعارض الأمرين وجوب شيء في الشريعة وبين حرمته كشرب التتن مثلاً فيما لو فرض احتمال وجوبه وما نحن فيه بعد عدم الترجيح

لا وجه للاخذ بالتخيير لما عرفت من حكومة الاصل في موارد الشك من الغاء بين من وجوه لكن الانصاف ان الظاهر ان القاعدة المذكورة
انما يؤخذ بها فيما اذا كانت المفسدة والمصلحة متساويتين او مترتبتين على الفعل والترك وليس كذلك فيما نحن بصدده فان الوجوب
المفروض في المقام انما يحصل المصلحة فيه بان يفرد آخر من الطبيعة الواجبة بخلاف الحرمة فانها عينية لا بد لها الا بقاء ان ذلك
تقديم الحرمة بوجه اولى لا انا نقول انها متعددة تقديم الحرمة وانما ذلك من منافاته في الطريق ومنها الاستقراء فان الشارع
قد رجح احتمال الحرمة على الوجوب في موارد الاخطار بها بوجوب الظن باطراده كامر الحائض بترك الصلوة المرددة بين الوجوب والحرمة استظهارا
وكوجوب هراقة الانائين في الشبهة المحصورة والامر بالتيمم لدورانه الامر بين الوضوء الواجب والحرام وفيه بعد الغض عن حجية الاستقراء
وعدم تحققه على تقديم جنبة الحظر في موارد بل وفي موارد المورد من المذكورين لعبس الامر فيهما على ما يتخيل من تقديم جانب
الحرمة على الوجوب عند دوران الامر بينهما وتوضيح ذلك لعلم موقوف على بيان امر وهو ان مورد ثبوت هذه القاعدة لا بد
ان يكون على وجه يعلم لو بواسطة الدليل ان وجه التقديم هو ترجيح جانب الحرمة على الوجوب حتى يكون الموارد المشكوكة ملحقة
بتلك الموارد بواسطة الغلبة كما هو الشان في جميع الموارد التي يدعى فيها الاستقراء اذ ما لم يعلم ان موارد الثبوت جهة التقديم
فيها ذلك لا يصح الالحاق بوجه فكيف في الموارد التي علم ان وجه التقديم غيرها واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الوجه في تقديم جانب
الحرمة في مسئلة الاستظهار ليس هو ترجيح جانب الحرمة على الوجوب على القول بحرمتها على القول باستحبابها فلا يدل على المدعى لوضوح
ان الاستظهار اما ان يؤتى به بعد ايام العادة واما ان يؤتى به قبل العادة كما في المبتدئة والمضطربة اما الاول فالوجه فيه قاعدة
الامكان واستصحاب الحيض ونحو المستند اليه عليها في مقامه وليس من القاعدة المذكورة فيه خلط ونصيب لذا لم يعول عليها من عمل
على القول المذكور واما الثاني فالقائل بالوجوب ايضا يعتمد على قاعدة الامكان كما ان غيره يعول على الاستصحاب واما وجوب هراقة
الانائين فالشهادة حجة على المدعى واما على القول بان الحرمة ليست ذاتية بل تشريعية فظاهر حيث ان التشريع يرتفع بالاحتياط واما على القول
بالحرمة الذاتية فلان المورد من موارد دوران الامر بين الواجب والحرام بواسطة اشتباه المكلف به وليس من موارد الشك في التكليف
والحكم فيه التخيير لا الترجيح فان التخيير يوجب القطع بالموافقة ولو اجمالا والاول وجب القطع بالمخالفة ايضا بخلاف الترجيح فان فيه
موافقة احتمالية ومخالفة احتمالية والاول اولى وفيه تأمل ظاهر وبالجملة فالروايات دلت على تقديم جانب الحرمة على الوجوب
ولم يعلم منها ان الوجه في التقديم هو ترجيح جانب الحرمة بل المظنون ان وجه التقديم فيما نحن بصدده هو ثبوت البدل
للوضوء وهو التيمم كما اوضحنا سبيله في غير المقام والاوجه في المقام هو القول بان النهي من الامر في مقام الاجتماع انما هو ناظر الى
الترخيص الثابت للامر في الفعل مع تنزيله لا وجه للقول بتقديم الامر فالنهي حاكم على الامر كذا افاده دام ظله ويمكن المناقشة فيه بما
استفدناه منه في غير المقام بان ذلك يرجع الى كون النهي ثابتا الى المرتبة الفرد الجامع لا يصح ذلك فيما يكون بين العنوانين عموم من وجه
هذا كله فيما اذا كان الامر والنهي ظنيين واما لو كان النهي قطعيا كان يكون ثابتا بالاجماع ولو في مورد الامر فلا كلام في تقديم
النهي واما القطعيان فلا يعقل التعارض بينهما على القول بالامتناع واما على القول بالجواز فلا تعارض اصلا **هداية**
قد عرفت فيما تقدم اعتبار المندوحة في محل النزاع كما عرفت ان الوجه في ذلك هو دفع ما قد يتوهم من ان الاجتماع يوجب التكليف بما
لا يطاق حيث انه بعد اعتبار المندوحة لا وجه لذلك نعم فيما اذا لم يكن للمكلف مندوحة بل ان ذلك كمن توسط ارضا مغصوبة فانه مكلف
بالخروج منهي عن الغصب فيه الخروج المذكور ولا يمكن انفكاك جهتي الامر والنهي كما هو ظاهر ثم ان ذلك اما ان يكون بتوسط
سوء اختياره او لا يكون لا اشكال في امتناع التكليفين فيما اذا لم يكن المكلف في عدم الانفكاك هو المكلف على قواعد تخذ
لا بواسطة انه تكليف بالمحال بل بواسطة استحالة الزوجوا التكليفين الراجعين عند العدلية الى الارادة والكراهة واما اذا
اذا كان الوجه في الانحصار وعدم الانفكاك هو المكلف فالاقوال فيه ثلثة فقيل بالجواز وهو عند المحكي عن ابي هاشم على ما نسب
اليه لعل انه حيث قال في المحكي انه نهاية الجهل والعقل الكافر على مخطئة ابي هاشم في قوله بان الخروج تصرف في المغصوب فيكون
معصية فلا تصح الصلوة وهو خارج منه تصح لو في آخر الوقت لا واختاره المحقق القمي رحمه ناسبا الى اكثر افاضل متاخري اصحابنا
وظاهر الفقهاء والوجه في النسبة المذكورة هو قولهم بوجوب الحج على المستطيع ان فاتت استطاعته الشرعية واستقر بعدم
الا انه على المطلب حيث ان وجوب الحج بدون الاستطاعة الشرعية عند التأخير عن الاستطاعة ليس تكليفا بما لا يطاق لكفاية
الاستطاعة العقلية في دفعه ويكفي في فساد النسبة المذكورة ذهاب المشهور من اصحابنا الى عدم جواز الاجتماع فيما فيه المندوحة
فكيف فيما ليس فيه مندوحة فقيل بالعدم وهم بين قولين فقيل بانه منهي عنه وليس بمأمور به وقيل بالعكس مع جريان حكم المعصية عليه

في ان اعتبار المندوحة وعدمه
انما هو من جهة التكليف
او المكلف

وهو المحكي عن الفخر الرازي وجنح اليه بعض المتأخرين وقيل بانه مأمور به فقط وليس يجري عليه حكم المعصية بوجه وقد نسبه بعضهم
الى قوم ولعله الظاهر من العضدي كالحاجبي حيث اقتصر على كونه مأمورا به فقط ثم ان بعض الاجلة ذهب الى انه مأمور به لكنه معصية
بالنظر الى النهي السابق وعليه حمل الكلام المنقول عن الفخر الرازي والاقوى كونه مأمورا به فقط ولا يكون منهيا عنه ولا يجري
فيه النهي السابق واللاحق ولعله ظاهر الفقهاء حيث حكموا بصحة الصلوة في حال الخروج كما عرفت في كلام العلامة وقد صرح صاحب
المدارك بعدم كون الخروج معصية اذا عرفت هذا فنقول الحجة ان الحكم بالمعصية عليه غلط صدر عن بعض الاصوليين وقد عرفت ما نقلنا من كلام السيد
في الذريعة فانه صريح في كون الخروج بنية التخلص مأمورا به وكذا الجامع في الحركة بقصد التخلص وغيرهما [illegible] على كون الخروج
مأمورا به ان التخلص عن الغصب واجب عقلا وشرعا ولا شك ان الخروج تخلص عنه بل لا سبيل اليه الا بالخروج فيكون واجبا على وجه
العينية وعلى عدم كونه منهيا عنه ما ستعرفه في تزييف احتجاج الاقوال المذكورة حجة القول بكونه مأمورا به ومنهيا عنه
ان المقتضي هو اطلاق الادلة الدالة على حرمة الغصب ووجوب التخلص عنه موجود ولا مانع منه لان المانع اما اجتماع الضدين
او التكليف بما لا يطاق وشيء منهما لا يصلح لذلك اما الاول فلما عرفت من اجداء الجهتين في اجتماعهما واما الثاني فلانه لا يلزم بطلان
التكليف بما لا يطاق فيما اذا كان المكلف سببا له فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقيل ان كل واحد من المانعين موجود
اما الاول فلما عرفت من ان تعدد الجهة غير مجد واما الثاني فلاطباق العقلاء كافة على تخطئة من يكلف عبده بالخروج وعدمه
بل هو منسوب الى سخافة الرأي وركاكة العقل من غير فرق بين ان يكون الموجب في ذلك هو المكلف او غيره كما يشهد به الحس الذي
على التكليف من غير توقف على استعلام الوجه في ذلك فمعنى ان المكلف هو السبب في انتفاء الفعل وغيره وهو ظاهر واما القضية المشهورة
من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فليس مرادهم في مقابلة التكليف عند انتفاء الفعل بواسطة الاختيار كما اوردها
السند بل الانصاف ان هذه القضية كقولهم الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار مسوق في مقام الرد على اهل الجبر حيث انهم زعموا ان وجود
العلة التامة للفعل يوجب نفي الاختيار ومع عدمها يمتنع وجوده فاجاب العدلية عن ذلك بان الاختيار من جملة اجزاء العلة التامة
لوجود الفعل فبذلك يصير الفعل اختياريا فان للاختيار مدخلا في وجوده ولذلك ردها بعضهم بقوله بل يؤكده فمعنى تلك القضية
هو ان الاختيار السابق الذي يصير سببا لامتناع الفعل يكفي في كون الفعل الممتنع اختياريا بمعنى جواز اللوم على تركه والمدح
عليه بل هو معنى ذلك انه بعد انتفاء الامتناع بواسطة الاختيار يصح تعلق التكليف لكونه اختياريا بالاختيار السابق صحة التكليف
الا استناد الفعل الى الاختيار على وجه يكون الفعل اختياريا الا انا نقول ان الوجه في الشرط المذكور هو كون الفعل [illegible] ولا ريب ان المعتبر
في الشرط المذكور هو كون الفعل بحيث يمكن صدوره من المكلف واما مجرد استناد الاختيار على الفعل بواسطة الاختيار السابق
فهما لا مسرح له في صحة التكليف لعدم ان ذلك انما هو في منا ولقد بسطنا القول في تحقيق ذلك في بعض المباحث المتقدمة
يرد عليه منع المقتضي فان الخروج خصوص من الغصب في مورد الامر فلا بد من تخصيص الغصب بالخروج فيما اشار اليه قدس سره بقوله
ان الخروج ليس مأمورا به من حيث انه خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين
الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك لا مرية فيها سنعيها من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب فمقدمة ترك الحرام
من الخروج ان انحصر فرده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة منحصرة في فرد بحسب العادة بل في نفس الامر
يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج يجب الالتزام بالخصوص والظاهر انه من جهة ان الفرد الغالب الوجود لامكان
التخلص بوجه آخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون خطوة او غير ذلك فليضبط فانه فائدة جليلة لم اقف على نص [illegible]
في كلامهم اعترض عليه في الاشارات اولا بان معاملة العموم من جهة باب التعارض مع كان افراده النفس الامرية منحصرة في فرد ما
لا وجه له فان العام اذا كان افراده في الواقع في الفرد فالمراد منه متعلق الخطاب انما هو ذلك الفرد ومثله ما انحصر في الفرد
العادة فان العادة مخصصة كما سبق فلا يراد منه الا الفرد العادي فلا وجه لمعاملة العموم معه في التعارض على ان معاملة العموم
للوازم [illegible] قبول التخصيص فبان فساد [illegible] لازم عنه كما فيهما [illegible] فائدة التخصيص فيه يقع فائدة العموم في التعارض بل في
العرف ليس مثله عاما العدد الاستغراق فهم عرفا ما الفعل عليه المدا وثانيا بانه يفرض الا انحصار العادي يقع مكان التخلص
بفرد آخر كما مر الا ان يكون ذلك الفرد ايضا غالبا وهو خلاف الفرض مع ان الحمل اما بالاختيار او بدونه والثاني خارج عن الامر
قطعا والاول لا يختلف التغيير بالتدبير بل يكون من الافراد العادية وثالثا بان الظاهر من الفقهاء الفائدة المذكورة فوق
الا انه يؤذن بخلاف ما ذكره انتهى ويمكن ان يدفع الاعتراض بان ملاحظة انحصار افراد العام في مورد الاجتماع انما يجدي فيما لو

بالتعارض بين مفاد العامين اذ على ذلك يجب التخصيص بغير ذلك المورد لئلا يلزم خلو ذلك العام المخصص فرداً عن الفائدة
وهذا هو الذي يتوجه عليه التصريح في كلامهم هو غير مؤذن بخلافه فان المحقق القمي وجماعة ذهبوا الى انه لا معارضة بين مفادي
العامين لاجل الجهتين في الجمع بين الامر والنهي ولا ريب ان المدار في تعدد الجهة انما هو المفهوم فانه متعلق الامر والنهي والافراد
خارجة عن ذلك باسرها وبالجملة فما اجاب عنه انما هو مبني على ما ذهب اليه من جواز الاجتماع لما عرفت من ان المناط في ذلك
واما ما قد عرفت من تقييد المحل الثاني بما اذا لم ينحصر فرد احد العامين في الاخر فهو بواسطة تخليص البحث عن لزوم
التكليف بالامر الايطاقي وهذا ابعد فيما لا ضير فيه عنده اذا كان الوجه فيه هو المكلف كما عرفت في الانحصار اذ الوجوه المذكورة فيما
لا مساس لها بكلامه الا بعيد مطالبنا بالفرق بين الموارد التي يحكم بالتعارض في صورة الانحصار كما اذا كان العموم من جهة عنوان
الامر والنهي بقولك اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وبين الموارد التي يحكم فيها بالتعارض كما اذا اعتبر العموم من جهة بين العنوانين
كما ان غيره ايضا مطالب بالفرق المذكور كما تقدم حجة القول بكونه منهيا عنه غير مامور به كما نظمه غير بعض الافاضل انه
الاشارات اما على كونه منهيا عنه فلان الخروج تصرف في ملك الغير وهو غصب عدا الاذن وهو منهي عنه واما على كونه غير مامور
به فلان الواجب هو عدا التصرف في الخروج انما هو مقدمة له فهي ليست بواجبة والجواب عنه ان عدم منعه بعد فرض الانحصار
مقدمة منه في الخروج لحرام لا يعقل وجوبه لكونه تكليفا بالمحال واحتج بعض الاجلة على ما صار اليه من ان الخروج مامور به بالنسبة
الى الامر اللاحق مع جريان حكم النهي السابق عليه فيكون معصية قد عرفت سابقا حسبان رجوع كلام الفخر الرازي اليه بقوله
ان المكلف في الزمن الذي لا يتمكن فيه ما ذكر من ترك الغصب فيه مطلقا لان التكليف بالمحال محال عندنا وان كان ناشيا من
قبل المكلف للقطع بكونه سفيها نعم يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخروج بالنسبة الى النهي السابق على وقوع سببه
اعني الدخول لتمكنه منه وهذا جار في حكم جار في جميع الاسباب التي لا يتقار حصولها عن حصول مسبباتها كالقتل المستند الى الالقاء من شاهق
ومثله رمي الحجر عند الاتيان بما يوجبه من ترك السير وغير ذلك فان التحقيق في مثل ذلك ان التكليف بالفعل يرتفع عند ارتفاع تمكن
المكلف منه ويبقى حكم المعصية من استحقاق الذم والعقاب جاريا عليه ثم اورد على ما افاده سؤالا في اخر البحث بانه لو صح ذلك
كون الخروج طاعة ومعصية وهو محال واجاب عن ذلك بانه لا ضير فيه عند عدم اجتماعهما في الزمان فان الخروج معصية قبل الدخول
وطاعة بعده وقال في توضيح ذلك ان ترك الغصب مراد من المكلف بجميع انحائه التي يتمكن من تركها اذا دخل به مشروطا
بقاؤها بقضاء تمكنه منه فحينئذ قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع انحائه دخولا وخروجا فترك الجميع مراد منه قبل الدخول
فاذا دخل ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحائه مقدار ما يتوقف التخلص عليه هو مقدار الخروج مثلا فيمتنع بقاء ارادة تركه كل
وقضيته ذلك ان لا يكون بعض انحاء تركه مطلوبا فيصح ان يتعلق الوجوب بالحلوة عن المنافي والعقل والنقل قد دلا
على ان ليس ذلك الا التصرف بالخروج فيكون للخروج بالنسبة الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق
هو النهي عن الخروج والاخر مشروط بالدخول وهو الامر به فهما غير مجتمعين حتى يلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل ثم استند
على عدم التنافي بين الحكمين بجواز وقوع النسخ في حقنا اذ لا يجوز الا لاختلاف الزمان ثم قال ولا يشكل بانتفاء الموضوع
في الزمن السابق لوجوده في علم العالم ولو توجه ذلك لامتنع تحقق الطلب لامتناع تحقق موضوعه في الخارج وهو واضح انتهى ما
ما افاده قدس سره اقول اما ما ذكره في الاحتجاج على كون الخروج مامورا به مطابقا لما ذكرناه في الاحتجاج على المختار فهو كلام
صحيح لا غبار عليه بجميع اجزائه سيما انه متفطن لنكتة التكليف بالمحال مطلقا ونفصيل بين ان يكون المكلف هو السبب في الامتناع
غيره كما يقتضيه قواعد العدلية والعجب من بعض المحققين سلطان العلماء كيف اخفق ذلك على مثله مع طول باعه في التحقيق
واعجب من ذلك ما نسبناه الى دعوى الابتناء عندها العرف والعقل من ان هذه الاوامر مرجعها الى الارشاد عن وجود المصالح و
المفاسد في نفس الاشياء مثل اوامر الطبيب ونواهيه دون ان يكون هناك طلب حقيقي مثل وجوده في اوامر الموالي بالنسبة
الى عبيدهم وقد اشرنا الى فساده في المباحث السابقة واما ما ذكره من جريان حكم النهي السابق على الخروج فيكون معصية نوا
النهي فهو كلام مختل النظام اما اولا فلان التصرف في مال الغير ليس من العناوين التي لا يتبدل حكمها بالحوادث بل الا[illegible]
للافعال الضرورية اتصافها بالوجوب عند لحوق عنوان حفظ النفس مثلا بالتصرف المذكور فيمكن ان يلحق بالتصرف عنوان يكون ذلك
العنوان مناطا لاختلاف حكم التصرف المذكور مثل كونه تخلصا عن الغصب على وجه الانحصار ولا شك انه موضوع الحكم عن
الغصب مما لا يختلف حكمه بعد الدخول وقبله وان توقف وجود الخروج في الخارج على الدخول بواسطة انه بطبعه بعد الدخول

والخروج في مثل هذا الوقت الوجود في بعض الاوقات ان يكون منشأ الاختلاف في حكم ذلك الموقوف ان الحكم تابع لعنوان يترتب من ذات الفعل تارة وبالذات اخرى بواسطة الاعتبارات عند حصوله في الخارج لكونه مورد الحسن والقبح ولا مدخل للاحوال التي يتوقف حصول العنوان عليها في ذلك كما هو ظاهر على من له مسكة بالمطالب اذ قد عرفت ذلك فنقول ان الحركات الواقعة في ملك الغير تارة تكون معنونة بعنوان الغصب واخرى معنونة بعنوان التخلص عن الغصب ففي الاول يكون الامر المحلل والمنصوص عنه الا هو الغصب في المحض وطلبه على وجه الامر غير مداخل لاحد العنوانين والمنصوص به في الاخر فالغصب مبغوض مطلقا والتخلص من غير فرق بين قبل الدخول وبعده فلو فرضنا الحكم النهي بلزم ان يكون موضوع التخلص طاعة ومعصية وهو محال وما استند اليه في دفع ذلك من اختلاف الزمان فغير خبط ظاهر لا يليق بارباب النظر فكيف بمن هو بمنزلة رئيسهم فان اختلاف الزمان انما يجدي في دفع التناقض فيما اذا كانت القضية لسالبة واقعة في احدهما والموجبة في الاخر مثل قولك زيد قائم امس ليس بقائم في الغد اما اذا كان الزمان على وجه لو اعتبر في الفعل يصير عنوان الفعل مغايرا للعنوان الذي كان وجها للفعل عنوانا له فلا يعقل ان يكون اختلاف الزمان في مثله رافعا للتناقض وتوضيحه ان الحركات الواقعة في دار الغير في نفسه لا يلحقها حكم من الاحكام التكليفية كما هو الشأن في جميع الكليات التي يختلف احكام انواعها نعم لو لوحظت على وجه الغصبية بالحرمة ولو وقعت على وجه التخلص عن الغصب فهي الوجوب ولا مدخل للزمان فيما ذكرنا الا في عنوان الواجب في الخارج فان الحركة الخروجية لا توجد في نفس الامر الا بعد حصول الحركة الدخولية فالبعدية انما تؤثر في وجود عنوان الواجب وحصول موضوعه في الخارج ذلك من الزمان الذي يؤخذ ظرفا للوقوع بالنسبة الى الغصبية واما ما افاده في التوضيح من ان جميع انحاء الغصب مطلوب الترك في الزمان الذي انحاء الغصب جميع الحركات الواقعة في العين المغصوبة مع قطع النظر عن الوجوه اللاحقة لها التي تصير جهة لاختلاف احكامها فيجاب بالمنع فيما ذكره واسع ان اريد ان انحاء الغصب على وجه الغصبية فهو مسلم لكنه غير مفيد لان الكلام في الحركة التي على وجه التخلص ان اريد ما يعم الحركة الخروجية على وجه التخلص فلا نم ان الغصب في هذا النحو من وجوه مطلوب الترك قبل الفعل والفعل على ما اعترف به قد دفعنا ما دل على كونه مطلوب الفعل بالجملة فالذي هو مطلوب الترك قبل الدخول هو ليس عنوان بل هو الحركة لا على وجه التخلص هو مطلوب الترك بعد الدخول ايضا والذي هو مطلوب الفعل هو عنوان التخلص وهو مطلوب قبل الدخول وبعده ايضا وذلك لا يوجب مطلوبية الدخول كما ستعرف واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان اختلاف الزمان يجدي في دفع التناقض والتخلف في المقام نقول انه قد قرر في محله من ان اختلاف نفس الزمان من دون ان يكون رجوعه الى اختلاف عنوان الفعل لا يصلح لان يكون وجها لتعلق الامر والنهي بالشيء الواحد الشخصي فان الحركة الخروجية لو لم تكن في الزمان الثاني عنوانا مغايرا لعنوانها في الزمان الاول كان الشيء الواحد الشخصي لا يعقل توارد الامر والنهي عليه كما نبهوا على ذلك في مسألة عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل واما ثالثا فلان نقول باجداء اختلاف الزمان فيما هو بصدده من اجراء حكم النهي السابق عليه كيف وقد فرضنا اختصاص النهي بالزمان السابق فلو فرض شرب الخمر كان في الامس حراما لا وجه لاجراء حكم نهيه في اليوم وفي الغد واجيب ان القول المذكور شاهد لما عرفت مضافا الى ان استفادة الحكم المذكور من الدليل اللفظي الدال على حرمة الغصب مثل قوله لا تغصب لا يخلو عن اشكال فانه يدل بعمومه على الحرمة في جميع افراد الغصب في عرضيته احد واما الترتيب المذكور فيها فلا يعقل استفادته من الدليل المذكور فان قلت ما ذكرت يوجب ان يكون الدخول واجبا لكونه من مقدمات الخروج الواجب لو قبل ما يجب بعد الدخول فيكون وجوبه مشروطا بالدخول ولا يجب المقدمة من الوجوبية كما مر قبل فيتم ما ذكره المستدل من عدم الوجوب الدخول ومن وجوبه بعده قلت القول بوجوب الخروج بعد الدخول لا يوجب المصير الى ما ذهب اليه المستدل من تعلق النهي قبل الدخول والامر به بعده وجريان حكم النهي عليه فان غاية ما يلزم ان يكون الحركة الواقعة في الخروج مع بعدها شرطا عنوانها لا يتحقق ذلك العنوان الا بعد الدخول وما ذكرنا حكم كلي يجري في جميع الموارد التي يرد الامر فيها بين القبيح الا بالنسبة الى ارتكاب القبيح على وجه التخيير مطلقا بعده ولو بواسطة سوء اختياره فالنهي عند التحقيق متوجه الى الاسباب الموجبة الى ارتكاب القبيح لعدم معقولية النهي عن ارتكاب القبيح بعد ما يصير فعلا للقبيح ونظيره ذلك في الاوامر فانه ربما لا يمكن الا بشيء ابتداء فيتعلق الامر بمقدمته ثم يتعلق بعد ذلك ... بعده تكليف الغافل الا بعد العلم فان الامر لو قال طلبه فيجب عليه ... ولا ان يطالب بتحصيل ... التكليف ... الى ان المكلف ... في ما ذكرناه ... بعض الاخبار ...

المسافر عليها أن أحكام الإسلام وعلى ذلك قد استقر آراء العقلاء في أمور معاشهم فيعاقبون على التسبيب المذكور
مع الإتيان به بعد نفس المسببات المحرمة ولعل حمل كلام الرازي على ما ذكرنا أولى مما حمل عليه المستدل لما عرفت من فساده
جدا كما أنه يحتمل أن يكون ذلك مراد من قال بارتفاع التكليف خطابا وبقائه عقابا فإن إطلاق التكليف على الذي
يمتنع ثبوته ويقبح خلافه من أن يكون المراد منه هو العقاب على التسبيب المذكور ونظير ما ذكرنا في المقام ما يقال في بعض
المغالطات من أنه لو فرض أن وجود زيد يوجب محالا وهو كونه عمرو عدمه أيضا يوجب ذلك المحال فلو لا الأمر بينهما فينبغي
أن يؤخذ وجوابه أنه لا يمكن الفرض المذكور فلا نسلم إمكان استلزام وجود الشيء وعدمه المحال المذكور والحاصل
مرجع النفي في القضية يعني الوجود والعدم واليهما ينحل بالنظر على الأول والثاني المحال وعلى الثالث وارتفاع النقيضين بل
مرجعه إلى نفي الوصف في التفكيك بين الصفة والموصوف ونفي الاتصاف فعلا بالنظر إلى ما ذكرنا لا يخفى على من لاحظ
وقد يتمثل لما ذكرنا بما لعله منه في ذات الشيخ في لباس المصلي إذا كان نجسا فلاحظ وتأمل ثم إن ما أفاده من أن النهي عن التصرف
في ملك الغير على وجه الإطلاق والأمر به مشروطا بالدخول لا يخرج عن نبأ فضل فإن النهي على جميع التقادير يتعلق الأمر على نفسه
خاص ثم إنه يظهر منه التردد في صحة صلاة النافلة حين الخروج حيث قال وعلى مذهب المختار هل يصح منه الصلاة المندوبة
ما يحكمها مومئا حال الخروج جمعا من زمان الخروج في تلك المدة ومن أنها كانت مطلوبة العدم ثم اختار الصحة وفيه
أولا أنه لا وجه للقول بالصحة على هذا فإن زمان الخروج من أزمنة المعصية فعلا وإن كان زمان النهي سابقا كما ستعرف وثانيا
لا نعلم وجها لاختيار الصلاة المندوبة بالبحث بعد ما عرفت من أن المناط في الصحة والبطلان على النهي وعدمه فلو قلنا بأن
الخروج مما لا يتعلق بالمكلف نهي وليس زمان المعصية فالصلاة صحيحة سواء كانت واجبة أو مندوبة في سعة الوقت وفي ضيقه
إذا لم يكن الصلاة في الدار المغصوبة حال السعة مستلزمة لزيادة التصرف مثلا فالتقييد بالمندوبة كما يوهم كلامه بتوسط أن يجعل
الصلاة في السعة فيها يوجب زيادة التصرف فلو كان المغصوب بحالها مشتملة على أجزائها وشرائطها الاختيارية وذلك
في الغاية جدا محمولا فيعرف ثم لعله من السابقين ذهاب المشهور إلى القول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة حال الخروج
وقد يتوهم المنافاة بين ذلك وبين ما يظهر منهم في مسألة الجاهل بحكم الغصب في الشرع مع تقصيره في التعلم حيث حكموا
ببطلان عمله فلو جعل الغفلة مما علم إجمالا في أول الأمر وعند عدم تمكنه من التعلم مع ارتفاع النهي عنه حال الغفلة وعدم
التمكن فلو كان المدار في صحة العبادة ارتفاع النهي لا يجدي في الصحة فلم حكموا بها في الصلاة حال الخروج ويمكن دفع المنافاة
الفارق بين المقامين فإن الوجه في الحكم بالصحة هو ما قد عرفت من كون الخروج على وجه التخلص مأمورا به فقط فلا مانع
من الصحة والوجه في الحكم بالفساد في مسألة الجاهل هو أن زمان الفعل زمان المعصية وكما لا يجوز الأمر بالفعل لو حرم
النهي فكذا لا يجوز الأمر حال صدق المعصية وإن كان النهي مرتفعا فالحكم بالصحة فيما تقدم ليس منوطا بارتفاع النهي
بل لعدم صدق العصيان في تلك الحال ثم مدخل في الصحة فلا منافاة بين المقامين ونظير الحكم بالفساد إنما يتمشى فيما إذا
نهي عن الارتماس في قليب فإن المكلف بعد ما ألقى نفسه في القليب حصل الاضطرار وارتفع النهي قطعا ومع ذلك لا يصح منه
الغسل لأن الغسل يقع منه في زمان يتحقق فيه المعصية وإن كان النهي مرتفعا وهكذا الأمر في كل الأفعال فإن التكليف
ينقطع بعد انتفاء الفعل بالوجوب والامتناع بواسطة الاختيار على ما عرفت فكان ذلك الامتناع والوجوب مؤكدا
للذهر شرطا في الانتقال الاختيارية المتعلقة للتكاليف الشرعية فقد يذكر في مقام الفرق وجوه لا محصل لها لا نطيل بذكرها

والله المستعين في الأمور كلها وإنه العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في اقتضاء النهي للفساد فيما إذا تعلق بشيء وتحقيق البحث في هذا الباب مسائل يندرج في نقلها مع تعلقها بنوع
في توضيح المطلوب الأول قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينهما وبين هذه المسألة حيث تنفصل محصل المسألة هو أن يتو
عنه في تلك المسألة هو إمكان اجتماع هذين النوعين من الطلب في مورد واحد أما عن المسؤول عنه في هذه المسألة هو ثبوت
الملازمة بين تعلق النهي بشيء وبين فساد ذلك الشيء نعم على القول بمنع الاجتماع لا بد من القول باقتضاء الفساد وذلك
لا يوجب اتحاد العنوانين ولا إغناء أحد البحثين عن الآخر كيف واقتضاء النهي الفساد أو جواز اجتماع الأمر والنهي مفهومان
مختلفان لا ارتباط لأحدهما بالآخر ويظهر مما ذكرنا أن ملاحظة الفساد في المعاملات لا فرق في اقتضاء النهي الفساد بالنسبة
إلى العبادات والمعاملات فإن ذلك على تقدير التعميم بواسطة جهة مطردة فيهما وحينئذ لا حاجة إلى تكلف الفرق بينهما

فصل في اقتضاء النهي الفساد

باختصاص الاولى بما اذا كان بين متعلق الامر والنهي عموم من وجه كما افاده المحقق القمي ره واخرى باختصاص الثانية بما اذا
كان المنهي عنه عين المأمور به في العنوان كما اذا قيل صل ولا تصل في الدار المغصوبة كما افاده غيره فان الاختلاف المورد لا يصير
خلافا في المسئلتين بعد اتحاد جهة البحث فيهما نعم ذلك يوجب ان يكون المورد انحصر بمورد من مسئلة واحدة وذلك ظاهر
ومن هنا يظهر ان المسئلة لا ينبغي ان تعد من مباحث الالفاظ فان هذه المسئلة على تقدير ثبوتها انما هي موجودة بين مفاد
النهي مدلولا بالصيغة اللفظية وعلى تقدير عدمها انما يحكم بانتفائها بين المعنيين الثاني النهي الماخوذ في العنوان هو
النهي التحريمي وان كان مناط البحث في التنزيهي موجودا وذلك لا يوجب تعميم العنوان وهل يختص البحث بالنهي الاصلي او يعم
التبعي ايضا والحق هو الثاني لما قد تقدم من استناد الاتم على فساد الضد بتعلق النهي التبعي الحاصل من الامر بضده الاخر وذهب المحقق
القمي ره الى الاول فزعم عدم اقتضاء النهي التبعي للفساد نظرا الى اختصاصه بما يمكن ان يتنازع فيه فيما يترتب عليه العقاب ولا عقاب
في التبعي ولا دليل على اختصاصه فيه كلمات القوم لا توافقه بل انما هي مبنية على خلافه الثالث الشيء المتعلق للنهي
اما ان يكون عبادة او غير عبادة اما الاول فقد يطلق ويراد بها معناها المصدري ويعبر عنها بالفارسية ببندگی فيشمل
المعنى للعبادة بالمعنى الاخص التي ستعرفها وكل فعل كان المقصود منه هو الامتثال فغير العبادة ما لا يكون المقصود منه
الامتثال سواء لم يقع بقصد الامتثال لعدم الامر كالمكروهات والمحرمات او لا بقصد الامتثال وان امكن فيه كالواجبات التوصلية
اذا وقعت بدونه وقد يطلق ويراد بها معناها الاسمي والاجود في تحديدها هو ما قدمنا في بحث المقدمة من انها ما امر به لاجل
التعبد وقد يعرف في كلام غير واحد بانها ما يتوقف صحته على النية ويمكن ان يناقش فيه بان الصحة ان كان المراد بها الاجزاء
فيدخل جميع افراد العبادة بالمعنى الاعم وان كان المراد بها ما يوجب سقوط الفعل ثانيا فيخرج العبادات التي لا يجب فعلها
ثانيا ولو فرض اشتمالها على نوع من العناية فيقبل ان اخذ الصحة في التعريف يوجب الدور فان معرفة العبادة موقوفة على معرفة
الصحة لوقوعها جزء حدها ومعرفة الصحة موقوفة على معرفة العبادة لان الصحة في العبادات معناها سقوط القضاء او الصحة على
وجه الاطلاق ومعرفة المقيد موقوفة على معرفة القيد التعبدي ان كان المراد بها مطلق ترتب الاثر فان اريد به الاثر الا
متثال لزم ما عرفت من عدم المنع ولو سلم كان نقول المراد من الامتثال هو موافقة الامر موقوفة على النية فليست النية مما يتوقف عليها
الصحة بل التحقيق على ما مر انه لم يثبت من وجوه الفعل بل هي من الدواعي حيث ان وجود الفعل المأمور به في الخارج موقوف
على النية فتامل وان اريد من الاثر سقوط القضاء فقد عرفت ايضا ما فيه وان اريد به مطلق الاثر فينتقض بالعبادات الصورية
التي يترتب عليها الاثار العقلية بل الشرعية ايضا كما اذا وقعت في مقام التعليم وعرفها في القوانين بما لم يعلم انحصار المصلحة
فيها في شيء واعترض عليه بعض الاجلة تارة بانتقاض طرده بتوجيه الميت الى القبلة فانه ليس من العبادات قطعا مع ان مصلحة الفعل
المأمور به غير معلوم انحصارها في شيء واخرى بانتقاض عكسه بنحو الوضوء فان مصلحته معلومة وهي الطهارة لاجل الدخول في
المشروط بها مع انه من العبادات قطعا ويمكن توجيه ما افاده بوجه لا يتوجه عليه شيء كان يقال علم انحصار مصلحة الواجب في شيء
فبعد العلم بوجود تلك المصلحة يعلم بسقوط الطلب فيكون الواجب توصليا مثل التوجيه الى القبلة فان المصلحة في التوجيه
ليس الا حصول التوجه الى القبلة وبعد العلم بوجود التوجه لا يبقى للامر محل واذا لم يعلم انحصار المصلحة في شيء فلا يعلم سقوط
الطلب الا ان يكون الداعي في الاتيان بالفعل هو الامر فانه يوجب السقوط قطعا هذا بعينه هو الفرق وعلى ما ذكرنا لا يرد عليه
شيء من الايرادين اما الاول فلما عرفت من معلومية المصلحة واما الثاني فلان الكلام في انحصار المصلحة في شيء معلوم والطهارة
غير معلومة ولذلك كانت عبادة وقد ذكرنا في مباحث المقدمة ما ينفع في المقام واما الثاني وهو غير العبادة فهو على قسمين فتارة يكون
من الامور التي يتصف فيها الاتصاف بالصحة والفساد كغسل النجاسات والعقود والايقاعات واخرى يكون من الامور التي لا يتصف
بهما والثاني على قسمين فتارة يكون من الامور التي يترتب عليها الاثار الشرعية كالغصب والاتلاف ونحوهما فانه يترتب عليها
وجوب الرد ونحوه وتارة لا يكون منها كشرب الماء مثلا واذ قد عرفت ما ذكرنا من تقسيم الشيء الى العبادة وغيرها وقد يسمى بالمعاملة
وتقسيم العبادة الى الاخص والاعم وتقسيم المعاملة الى ما يترتب عليه الاثر الشرعي والى غيره والاول الى ما يتصف بالصحة والفساد
والى غيره فهل المراد بالشيء الواقع في العنوان جميع هذه الاقسام او مختص ببعضها فنقول ان الظاهر ان العبادة بالمعنى الاعم داخل
في عنوان النزاع كالمعاملة التي يترتب عليها الاثار الشرعية مع صحة اتصافها بالصحة والفساد واما المعاملة التي يترتب عليها الا
ثار من دون الاتصاف المذكور فلا كلام فيه بعد عدم اتصاف المحل بالصحة والفساد لا وجه للبحث عن اقتضاء النهي للفساد فيه ولا ينافي ذلك

المتعلق بالشيء وان لم يكن ذلك النهي

ظ الذي ستعرفه

ولا شك انه موافقة الامر ظ

ترتب الآثار على الاتلاف والبيع الجنابة واسباب الوضوء ونحوها فانها تخلو عن الاحكام المترتبة على وجه هذه الاسباب
في الخارج ثم منه يعلم خروج ما لا يترتب عليه الاثر الشرعي وان ترتب عليه الاثر العقلي او العادي اذ لا يعقل تأثير النهي فيما يترتب
على الشيء عقلا او عادة فالمراد بالشيء هو العبادة بالمعنى الاعم والمعاملة التي تتصف بالصحة والفساد شرعا فقد عرفت وجه التخصيص
في الثاني واما وجه التعميم فيه بالنسبة الى ما يتصف بالصحة فلان حد عموم الادلة كما ستعرف لنا ما ذكره الشيخ في محكي المبسوط
في الاستدلال على عدم حصول الطهارة فيما لو استنجى بالمطعوم ونحوه مما تعلق النهي بالاستنجاء به من ان كل ما قلنا لا يجوز استعماله
لحرمته او لكونه نجسا ان استعمل في ذلك ونقى به الموضع لا يجزي لانه منهي عنه والنهي يقتضي الفساد وقد نقله في المعتبر ولم يعترض
عليه بخروجه عن محل الكلام كغيره وانما اعترضوا بعدم اقتضاء النهي الفساد واما وجه التعميم في العبادة فلانه قد اشتهر وان كان الظاهر
من قولهم العبادة هو المعنى الاخص فيشمل الواجبات التوصلية فيقتضي ان الغسل اذا وقع على وجه محرم فهل يقتضي النهي عنه عدم
وقوع الامتثال به اذا كان قاصدا للامتثال ولا الرابع صحيح العبادة قد يفسر بموافقة الامر وهو الامر المنسوب الى المتكلمين
ولا يراد بالامر خصوص الالزامي فلا يرد النقض بالعبادة الصحيحة المندوبة ولا حاجة الى تبديل الامر بالشرع ليرد النقض بالكتابة
مع انه ايضا في غير محله لان الوصف لو كان بدعا لعبادة والجالس فيها ولا يلزم اشكال من موافقة الشريعة لان العبادة كما تتصف بالصحة
تتصف بالفساد ايضا وقد يفسر بما يسقط معه القضاء وهو المنقول الى الفقهاء ولا يرد ان حال الفعل ثبوت القضاء حتى يسقط
لان الاسقاط لا يصح لها فرضي مثل القضاء ولو نحو من المنافاة والمراد سقوطه على تقدير ثبوته فلا يرد النقض بصحيح العيد
والجمعة ولا بأس بتعدد الحمل المراد اما ان نقول بان المراد بالقضاء هو الاعادة او الاعم منها فلا يرد ان العيد لو ورد النقض
عند ضيق الوقت بانه لا يتصور الاعادة ايضا وكذا الصوم المندوب في كل يوم كالصلاة المبتدئة ثم انهم قد ذكروا ان النسبة بين
التفسيرين عموم مطلق لان العبادة التي توجب سقوط القضاء يجب مطابقتها للامر وليس كلما طابق الامر مسقطا للقضاء
لان الصلوة بالطهارة المستصحبة مطابقة للامر مسقطة للقضاء الا انه يجب اذا انكشف الخلاف وكانه مبني على التفكيك بين
كان يكون المراد بالامر في تفسير المتكلمين الاعم من الظاهري والواقعي وفي تفسير الفقهاء خصوص الواقعي وتوضيح المقام ان في
تفسير الفقهاء ان يكون القبول المعتبر في التفسير الاول معتبرة فيه ايضا لتحقق الاعمية بذلك الظاهر ايضا فلا بد من اعتبار
الامر في تفسير الفقهاء ايضا كما هو مقتضى القضاء فانه فرع للامر والامر في كل واحد من التفسيرين يحتمل وجوها احدها ان يحمل فيهما
على الامر الواقعي الاختياري فكل فعل يكون مطابقا للامر الواقعي الاختياري يجب ان يكون مسقطا للقضاء قطعا فلا يتحقق
التفضيل كليا من تلك الاشكال فيكون التفسيران متلازمين في الصدق وثانيها ان يراد بالامر فيهما الاعم من الاختياري
والاضطراري الواقعي كما في الصلوة بالطهارة المائية الواقعية وبالطهارة الترابية فالتفسيران ايضا متساويان اما بالنسبة
الى الاختياري واما بالنسبة الى الاضطراري كما اذا صلى بالطهارة الترابية ما عند استمرار العذر بعد زوال العذر فلا طلب فيهم على
الصحيح مثل هذه العبادة واما عند ارتفاع العذر فعلى القول بعدم وجوب الاعادة وحصول الاجزاء كما هو التحقيق فظاهر ايضا
الصحيح عليها واما على القول الآخر فلا يتصف بالصحة بمعنى سقوط القضاء والفعل ثانيا فيكون التفسير الاول اعم من التفسير
المطابقة تلك العبادة للامر الاضطراري مع عدم اسقاط القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي وثالثها ان يحمل الامر فيهما على الاعم
من الظاهري والواقعي فتارة على وجه يعتبر في احدهما ما يعتبر في الآخر من دون اختلاف فيكون التفسيران متلازمين في الصدق
وجه الاختلاف فان عبرنا في الاول خصوص الواقعي وعممنا الثاني الى الظاهري ايضا يكون الثاني اعم لتصادقه على الصلوة بالطهارة
المستصحبة بالنسبة الى الامر الظاهري وعدم صدقه عليها بمعنى الاول وان عبرنا في الاول الاعم من الواقعي والظاهري وفي الثاني
خصوص الواقعي يكون الاول اعم لصدقه على الصلوة بالطهارة المستصحبة على ما زاد من العموم وعدم صدقه عليها بمعنى استيفاء
ما القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي وان عممنا الاول وخصصنا الثاني بالظاهري فقط يكون الثاني اعم وبالجملة ان ملاحظة
النسبة في الامر واتحادها يوجب الاختلاف والاتحاد ولكن الحق ان عمدة التفسير الثاني وهو تفسير الفقهاء في غاية البعد
العبادة للامر الظاهري لا يوجب نقصا العقل الصحة عندهم هو ما يوجب سقوط القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي ولو كان
حتى على القول بلزوم الاعادة بعد زوال العذر فان ثبوت الاعادة والقضاء اعم من الفساد كما زعم القائل بعدم الاجزاء في نفس
ايضا الفرق بين ذلك وبين الصلوة بالطهارة المستصحبة في غاية الوضوح بعد ما عرفت من ان الاستصحاب انما هو ما خوطب
ولا يترتب في الواقع بعد كشف الخلاف ولا وجه لترك الاصح قد مر في مبحث الاجزاء ما يوضح المقام فراجع واما المتكلمون

ان يكون مراده من الامر الاعم من الظاهري والواقعي من حيث ان نظرهم انما هو في الفعل من حيث انه يترتب عليه الثواب والعقاب وموافقة الامر الظاهري يحتمل ان يكون منشأ للثواب كما ان مخالفته يحتمل العقاب وان كان التحقيق قد يقتضي خلافه ومن هنا يظهر ان اختلاف الفقهاء والمتكلمين في معنى الصحة والصحيح ليس اختلافا في المعنى بل معنى الصحيح ليس الا ما هو المراد منه في العرف واللغة ويعبر عنه بالفارسية بدرست وحيث ان الانسب بمقاصد الكلام هو البحث عن الفعل من حيث انه منشأ للثواب والعقاب فلذا عبر اهله عن الصحيح بما يوافق الامر الشرعية والانسب بمقاصد الفقه هو البحث عن الفعل من حيث انه يوجب فراغ الذمة ولذا عبر ارباب عنه بما يوجب سقوط القضاء فلا وجه لما قد يظهر منهم من الاختلاف بينهم على وجه يشعر باتحاد المعنى حقيقة والانصاف ان الثمرة ايضا غير موجودة بينهما الا ان التفكيك في غاية البعد ثم انه لو قلنا بان المناط في الاتصاف بالصحة وفي سقوط القضاء مطابقة الامر الظاهري فلا اشكال في صحة اتصاف الفعل بالصحة بعد مطابقته للامر الظاهري واما لو قلنا بان المناط هو مطابقة الامر الواقعي فهل يصح الاتصاف قبل انكشاف الخلاف ولا يصح على الاول وبعد انكشاف الخلاف هل يحكم بالفساد من حين الانكشاف ومن الاصل وجوه اقويها الثاني لان المفروض ان المناط الصحة بالواقع وحين عدم العلم به لا وجه لاتصاف الفعل بالصحة ولا احراز المطابقة باصالة عدم كشف الخلاف لانه على تقديره لا يجدي في الاتصاف المذكور فان ذلك ليس من الآثار المترتبة على المستصحب شرعا ولا يجب تبان الفعل الذي نظرنا الى اصالة المطابقة فانها مقطوع عنها باصالة الطهارة كما هو المفروض فالفعل يبقى في مرحلة غير محكوم بالصحة والفساد ولا يوجب الاعادة لان الموجب هو العلم بعدم الاتصاف بالصحة الواقعية ولا سبيل الى ذلك الا بعد الكشف فيما فات لا ما هو الظنية على الواقع هذا تمام الكلام في الصحة في العبادات واما الصحة في المعاملات فقد يقال بانها عبارة عن الاثر وليس على المذاق لصدقه على الآثار العقلية المترتبة على الموضوعات العقلية وعلى الضمان المترتب على الاتلاف مثلا وقد يقيد بكون الاثر شرعيا فيخرج الآثار العقلية ومقصود فيخرج مثل الضمان فانه ليس من الآثار المقصودة نوعا ولا عبرة بما اذا اتفق كونه مقصودا ويكفي في شرعية الاثر كونه مما امضاه الشارع وان لم يكن من الآثار المخترعة المجعولة كالطهارة المترتبة على الغسل بما ذكرنا يعرف الوجه فيما قيل من ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر ففي العبادات الاثر المترتب هو سقوط القضاء وفي المعاملات هو التملك والتذكية والطهارة ونحو ذلك غاية الامر ان سقوط القضاء في العبادات من الآثار العقلية والتملك من الشرعية ولا ينافي ذلك اختلاف الآثار المترتبة على العبادات للاثر المترتب على المعاملات العقلية والشرعية وبالجملة فلم يعلم ان لفظ الصحة والصحيح قد استعمل هذا اللفظ في غيرها يستعمل فيه في العرف واختلاف الآثار لا يقتضي اصطلاحا جديدا **تنبيه** الحق ان الصحة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من الواقع بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به عدا ولما هو المجعول سببا عند الشارع سواء كان في العبادات وفي المعاملات سواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون وبما فسرها الفقهاء وقيل انهما من الاحكام الوضعية مطلقا وفصل ثالث بين العبادات والمعاملات فزعم انهما في العبادات عقليان وفي المعاملات من احكام الوضع ذهب ابن الحاجب وتبعه بعض الاجلة وحكي التفصيل بين التفسيرين في العبادات بكونهما على تفسير الفقهاء وضعيين واعتباريان على تفسير المتكلمين ثم انه ليس الكلام في المقام في اصل مجعولية الاحكام الوضعية وعدمها فان ذلك قد اوردنا الكلام فيها على وجه الاستطراد في مباحث الاستصحاب على وجه لا مزيد عليه بل الكلام في المقام انما هو في خصوص وصفي الصحة والفساد على تقدير القول باختلاف حكمي التكليف والوضع فانهم ايضا اختلفوا في كونهما من الاحكام او لا لنا ان الصحة في العبادات على تفسير المتكلمين عبارة عن موافقة الامر وهذا المعنى يحصل بعد ايجاد المكلف الفعل مطابقا للمأمور به من غير حاجة الى جعل هذا الوصف وانشائه على وجه يجعل البحث في انشاء احكام التكليف وعلى التفسير الآخر عبارة عن كون المأمور به بوجه يسقط معه القضاء وهو حاصل على تقدير الاتيان بما يعتبر في المأمور به على وجه يكون الفعل من مصاديق الصحيح في العرف من غير احتياج الى تكلف الجعل والانشاء نظير حصول الزوجية بعد حصول الاربعة من غير حاجة الى تحصيل الزوجية بتحصيل مغاير لتحصيل الاربعة واما الصحة في المعاملات فهي عبارة عن كون المعاملة على وجه يترتب عليها الآثار المقصودة منها شرعا وهذه الصفة يصح انتزاعها بعد ايجاد المكلف وهو سبب في الشريعة لذلك الاثر وكون الاثر مما يترتب عليها الشارع لا يقتضي بان يكون الصحة مجعولة للشارع وبالجملة ان المجعول الشرعي في العبادات الا ايجاب الفعل بكذا وفي المعاملة ليس الا تسبب العمل لكذا في ملاحظة الكذائي وهذا لا يقتضي مجعولية الصفة المنتزعة عن الفعل للعمل على تقدير انطباقه لما هو المجعول الشرعي كما هو المحقق وعلى تقدير الاقتضاء فلا فرق بين العبادات والمعاملة فالقول بالتفصيل مطلقا مما لا وجه له وهو ظاهر واستدل القائل بانهما من احكام الوضع بان المدار في شرعية الحكم على ان يكون تنبيه وظيفة الشارع وان كان التعقل مستقلا فيه وفي المقام فان الحكم بترتب آثار السبب الشرعي عليه حكما وظيفة الشارع سواء كان يوافقه الامر

اسقاط القضاء او غيرهما وقبله ولا ان المدار في الشرعية ليس على البيان للعرف وان لم يكن مشتملا على الانشاء كما في الاحكام التكليفية فان ذلك مجرد اخبار عما هو ثابت في الواقع نعم ذلك يوجب تصحيح النسبة والاضافة الى الشارع فالشرع فيهما اذا لم يكن وجود ذلك الامر الثابت معلوما بوجه من ذلك غير الجعل الموجود في احكام التكليف ثانيا ان الصحة والفساد اللذين بناهما من في الشارع على تعبده اكتفاء بما ذكر في الحكم الشرعي فان ما هو من وظيفة الشارع هو الاخبار والاعلام عن ترتب هذه الاثار المخترعة وغيرها على تلك الافعال عبادات كانت او معاملة واما كون الفعل مما يترتب عليه الاثار او لا فليس من وظيفة الشارع بيانا وبظهور في المفصلة وجوابهما ما ذكرنا في حجة المختار فقد الخامس ذكر المحقق القمي تبعا للغير ان محل النزاع انما هو فيما اذا ورد النهي وجودا ما يقتضي بالصحة شرعا

فلا نزاع م

فيما ليس من جهة صحة كالزنا والقمار ونحوهما لكونه فاسدا بالاصل اقول ما ذكره انما يتم في العبادات اذ لا يعقل العبادة في الامر واما في المعاملة فلا دليل على تخصيص النزاع بما له جهة صحة بل قضية الادلة والعنوان عموم النزاع لكل ما له حظ الانصاف بالصحة والفساد سواء كان له في الشرع جهة صحة او لا غاية الامر انطباق الاصل النهي في الدلالة على الفساد فيما ليس فيه جهة صحة وبعثا واضحة توهم التصحيح مع صفة الانصاف بالصحة يكفي في صحة النزاع فيخرج كثير من المعاملة من جهة عدم الانصاف كجملة من الافعال التي ترتب عليها احكام شرعية كالضمان المرتب على الاتلاف ونحوه السادس قال المحقق القمي ان قضية الاصل في العبادات والمعاملة انه هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها ما لم يكف في ثبوت الفساد وان كان هو ليس من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واورد عليه بعضهم بان الكلام في ان النهي هل يقتضي رفع الصحة عما من شانه الصحة ولا من طرفي الحكم لا يرتبط بالاصل المذكور اذ الكلام انما هو بعد ثبوت الصحة كما عرفت سابقا وبعبارة الكلام المذكور في مقدمات المسألة المفروضة اللهم الا انه يكون ذلك منه جريا على ضبط المطالب وابراز المقاصد نعم لو كان مثل القمار وغيره مما لم يثبت له جهة صحة في النزاع كان لايراده وجه لكونه مبنيا للاصل في المسألة بعد عدد لان النهي على الفساد ثم ان ما ذكره من اصالة الفساد انما يتم في المعاملات عند الشك في ترتب الاثر الشرعي على المعاملة بعد عدم دليل يقتضيه لا اشكال في لزوم الاستناد الى اصالة عدم ترتب الاثار وبالفساد الا ان ذلك في العبادات فان كان الشك في صحتها بمعنى موافقتها للامر فيمكن جريان الاصل المذكور لكن ليس على اطلاقه وتوضيحه ان الشك في مطابقة الامر تارة بواسطة الشك في كون المشكوك فيه فردا للمامور به فتارة بواسطة المفهوم واخرى بواسطة الشك في تعيين المامور به للفرد المشكوك فيه فعلى الاول لا شك في جريان الاصل المذكور لان الشك في وجود

فيوجد الامر امرا آخر بواسطة الشك

الامر والاصل عدمه وعدم الامر لو بالاصل يكفي في فساد العبادة لان صحتها موقوفة على العلم بالامر فانها عبارة عن موافقة الامر بالفرض وعلى الثالث فالاصل ايضا يقتضي الفساد ان مرجع الشك الى ان طبيعة المامور به هل تعم المشكوك ام لا وهذا وان كان يجري فيه الاصل الا ان الاصل عدم حصول الامتثال به هو لشان في كل منهما لا يجري في نفسه الاصل بواسطة التعارض فيرجع الى اصل ثالث لازم لاحد المتعارضين كما قرر في محله وعلى الثاني فاما ان نعلم من ذلك المفهوم المجمل شيئا معلوما ولا نعلم على الاجمال لا بد من الاخذ بالبراءة او الاشتغال على الخلاف على الاول فلا بد من اتيان ذلك المعلوم اجمالا كما عند الشك في الجزئية والشرطية في شيء من العبادات كالصلوة مثلا بناء على ما هو التحقيق من البراءة عند الشك في الشرطية والجزئية فالقول بذلك مع حسبانا ان الاصل عند الشك في موافقة العبادة للامر الفساد باتيانها كما رواه المحقق القمي رحمه الله فغير صحيح اللهم الا ان يكون اصالة البراءة عن الجزء المشكوك فيه لم تصل بها تثبت الصحة ولا تنفي الفساد ولو لا اصالة البراءة وبيانه ان الشك في تعلق الامر بالصلوة السورة انما هو بواسطة الشك في وجوب السورة فاصالة عدم تعلق الامر بهذه الصلوة منقطعة باعمال اصالة البراءة في السورة فلذا يجب الاتيان بالصلوة بدون السورة لارتفاع الشك بطريق شرعي ظاهري ان كان الشك في صحتها بمعنى اسقاطها للقضاء فان كان الشك فيه من جهة الشك في الامر فقد عرفت الكلام وان كان الشك فيه بعد احراز الامر فان قلنا بان القضاء بفرض جديد

تفسير م

مثل الزمان ولبعض الفقهاء باخص من تفسير المتكلمين فيكون الشك في مسألة الاجزاء فلا وجه لاصالة الفساد في المقام سواء اخذ الامر فيهما واقعيا او ظاهريا وذلك لظاهر في الغاية فان الامر الظاهري يقتضي الاجزاء بالنسبة الى الامر الظاهري ولا يجب الاعادة بالطهارة المستصحبة قطعا نعم للاصل المذكور وجه على القول بعدم الاجزاء وان قلنا ان اخصية تفسير الفقهاء قلنا بان الصلوة بالطهارة المستصحبة مطابقة للامر ليست مسقطة للقضاء فقد عرفت في مسألة الاجزاء ان الاصل بالاعادة لو كان الشك فيها بعد كشف الخلاف لعدم افادة الامر الظاهري الاجزاء فلا اصالة الفساد وجها لو كان الشك في القضاء فيجري القول بعدم وجوبه لاحتمال التدارك والفرق بين الاعادة والقضاء ان الاعادة مطابقة للاصل لكونه ثابتة

الامر بخلاف ذلك ايضا فانه تكليف مستقل والاصل عدمه ويحتمل القول بوجوبه بل ربما لان القضاء امر مترتب على صدق الفوات في
امر عدمي مطابق للاصل لان الاصل عدم الاتيان بما هو الواقع فكيف كان فاصالة الفساد فيما لو كان الشك في الصحة بمعنى اسقاط
القضاء على طرافه المبني على ما ينبغي لان مقتضى التحقيق ايضا المبني عليها طرافها فتأمل ثم ان ما ذكرنا انما هو بحسب الاصل
الاولي مع قطع النظر عما يقتضيه بحال فردا ما بعد ملاحظة الادلة الواردة في جزئيات الموارد واصنافها وانواعها او غير ذلك
فالتحصيل في شيء كما لا يخفى على الفطن الثالث انه متعلق النهي اما ان يكون نفس العبادة او جزئها او وصفها الداخلي او
ملازمها او مع خلافهما في الوجود الخارجي لا ينبغي الاشكال في خروج القسم الاخير عن محل الكلام كقولك لا تنظر الى الاجنبية في
الصلوة والوجه في ذلك ظ لان المستفاد من هذا النهي اما انه الطريق الى ما هو الواقع من عدم تحقق الصلوة به ونسبة النهي المذكور
فيكون دلالته على الفساد مما لا يكاد يخفى على احد اذا استقبل الحرمة الذاتية من دون تعلقه بالنظر بالصلوة فلا اشكال في عدم
دلالته على الفساد متعلق النهي بل خارج عن المهية مع عدم الاتحاد بين المأمور به والمنهي عنه وان كان زمان النهي زمان الصلوة عند
قابل النزاع فانه على تقدير القول بكون اقتضائه الفساد كما في الاوامر المتعلقة بالاجزاء والموانع على وجه لا يتوهم اقتضائه الفساد واما
الاقسام الاخر فالكل محل وقوع النزاع فيها اما الاول فكالصلوة في زمان الحيض فهو مبني على كون الصلوة منهيا عنها
في ذلك الزمان واما لو جعلناها منهيا عنها باعتبار وقوعها في ذلك فهي من المنهي عنها لوصفها وقد يمثل للمنهي عنه لنفسه في
المعاملة بامثلة كبيع الخمر والخنزير وبيع السفيه ونكاح الخامسة ولا يستقيم الحمل العلم بكونها منه لاحتمال ان يكون النهي فيها
باعتبارات خاصة فيكون من المنهي عنه لوصفه اما الثاني ففي العبادة قد يمثل له بمثل قوله لا تصل الصلوة المشتملة على العزائم
او قوله لا تقرأ العزائم بناء على ان نهي الجزء يلازم النهي عن الكل ولا يلزم منه حرمة الشروع نظرا الى ان الكل محرم لان متعلق
النهي هو المجموع فايجاد الجميع حرام وهو لا يصدق مع الشروع مع ان التزام حرمة الشروع فيما لو قصد من اول الامر قراءة العزائم
غير بعيد لان هذه الصلوة المفروضة غير مشروعة فيكون الشروع فيها محرما على الوجه المذكور واما في المعاملة فقد مثل
لها في القوانين ببيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع نقل الايجاب والقبول الناقلين فان هذه المعاملة
منهي عنها باعتبار جزئها وهو ايجاب الغاصب فيه ولا انه لا دليل على حرمة الايجاب من الغاصب فان ذلك لا يعد تصرفا في مال
الغير كما فرض في الفضولي وان كان بينهما فرق من جهة توقف الحلول على الاجازة في الفضولي واستقلال الغاصب في الايجاب
الا انه لم يعلم تأثيره في هذا الفارق ثانيا سلمنا حرمة الايجاب لكنه لا يوجب النهي عن المعاملة المركبة عن الايجاب الصادر
من الغاصب والقبول الصادر عن الجاهل كيف وهو جاهل لا يعقل الحرمة في حقه وتعلق النهي بالجزء انما يسري الى الكل فيما اذا كان
لكن منحصرا بعمل شخص واحد واما اذا كان الجزء الاخر فعل الغير فلا وجه للحرمة اللهم الا ان نفرض الغاصب متوليا للطرفين في العقد
مع توقف الاجازة بعد تحقق الايجاب اما بناء على القول بانه النقل فقال في القوانين ان الامثلة كثيرة واضحة وفيه كما عليه
بعضهم ان الكثرة والوضوح ربما يوجب خفاء الامر عند الاطلاع والا فنحن لم نقف على مثال واحد وربما يمثل بصفقة واحدة
مشتملة على بيع ما يملك وما لا يملك لا انه ايضا لا يشفي العليل ولا يروي الغليل لان النقل امر بسيط لا يعقل التجزية فيه في
كونه حراما بواسطة جزئه وان كان المعقول مركبا واما الثالث فهو المنهي عنه لوصفه الداخل في العبادات فكالنهي عن الصلوة الذي
من النهي عن الاخفات في موارد الجهر والعكس فان الجهر والاخفات من الاوصاف الداخلية للقراءة حيث كانتا من الفصول المقومة
لانواع القراءة على وجه لا يتصور انفكاك القراءة عن احدهما وفي المعاملة كبيع الربوي مثلا واما الرابع وهو المنهي عنه لوصفه
فكالنهي عن الصلوة باعتبار الغصب وفي المعاملة كالنهي عن البيع عند تفويت الجمعة وليس ذلك من موارد اجتماع الصلوة والغصب
لعدم ملاحظة في الصلوة بوجه اذا تبين مثل لا تغصب وفي اجتماعهما في فرد واحد فان المفروض ان النهي يتعلق بالصلوة باعتبار
وصفه الخارج المفارق المتحد له في الوجود وهذا هو الوجه في افراد الوصف الداخلي عن الوصف الخارجي بالذكر حيث انه لا
يمكن ايجاد الجهر والاخفات في ضمن غير الصلوة بخلاف الغصب فانه على تقدير تعلق النهي به يمكن ايجاده في ضمن غير الصلوة ايضا
وقد يذكر زيادة على الاقسام المذكورة المنهي عنه لشرطه وهو يحتمل وجهين احدهما ان النهي يتعلق باعتبار فقد الشرط كالنهي
عن الصلوة باعتبار فقد الطهارة وثانيهما ان النهي يتعلق به باعتبار حرمة الشرط وشيء من الوجهين لا يصلح ان يكون موردا للنزاع
اما الاول فلان الفساد فيها لا يوجب للعبادة او المعاملة شرطها اجماعا لا يكاد يخفى على احد كما هو قضية الاشتراط فان
المشروط عدم عند انتفاء الشرط من الفقد بالمعتبر واما الثاني فلان الشرط تارة يكون متحد الوجود مع المشروط واخرى لا يكون

حرمة الشرط لتسريه الى حرمة المشروط توجب فساده الا انه ليس فيما نحن فيه الا في الافعال المتعلقة به لرجوعه الى النهي عنه او صفته المتحد
معه في الوجود فلا وجه لجعله قسيما برأسه على ان الثاني [illegible] الشرط لا دليل على سرايتها الى المشروط فلا يقتضي الفساد قطعا فان النهي
عن شيء مباين للشيء فكيف يعقل اقتضاؤه الفساد فكن على بصيرة من الامر كيلا يختلط عليك الموارد والله الهادي الى سواء
السبيل **مسألة** بعد ما عرفت مورد النزاع فاعلم انهم اختلفوا في مورد النزاع في دلالة النهي على الفساد على اقوال منها
تزيد على العشرة ثالثها التفصيل بين العبادات والمعاملات ورابعها الدلالة لا من الشرع الا لغة وخامسها الدلالة لغة في العبادات
لغة وفي المعاملات شرعا الى غير ذلك من الاقوال التي لا محصل في ضبطها وايرادها والبحث عن صحتها وفسادها فلنقتصر على
ما هو الحق في المقام ومنه يظهر الوجه في الايراد على الاقوال المخالفة لما اقتضاه الدليل فاعلم اولا ان جملة من هذه الاقوال مما
لا اثر له وجها فان التفصيل بين العرف والعقل مما لا سبيل لنا الى تعقله واعجب من ذلك التفرقة بين الوضع اللغوي كما
يظهر من كلام بعض الاجلة ويظهر الوجه في ذلك مما تقدم في المسألة السابقة ومن بدله توضيحا ما ذكرنا في الامر الاول في هذا
السابقة وان شئت قلت ان النزاع في المقام اما لفظي او عقلي فعلى الاول لا وجه للدلالة العقلية وعلى الثاني لا وجه لعد
الدلالة اللفظية في عداد الاقوال ثم العرفي بين العقل والعرف الى غير ذلك من الكلمات التي لا يسعنا الجمع بين موادها
الا هذيانا [illegible] وكيف كان فالحق في المقام يذكر في موردين الاول في بيان التحقيق في العبادات فنقول ان النواهي الواردة في العبادات
باقسامها لا تخلو من [illegible] احد [illegible] ما هو مفاد بيان المانع كالاوامر الواردة في العبادات لبيان الاجزاء والشرائط ولا اشكال
في دلالة هذه النواهي على الفساد [illegible] لا يخلو عن [illegible] فان الفساد الواقعي انما اوجب النهي عن العبادة المقارنة للمانع امر
النهي [illegible] فكما دل دليل [illegible] الاطلاق والعموم على شرع عبادة ثم تعلق النهي بفرد خاص منه على وجه تستفاد
وجود المانع عن الامتثال فلا اشكال في الحكم بكون العبادة فاسدة فان النهي يكون ناظرا الى ذلك الاطلاق ويكون مقيدا
ومع تقييد الاطلاق لا سبيل الى دعوى الصحة وكان هذا القسم من النهي بعض الاقسام في اقتضائه الفساد وثانيهما ما هو
[illegible] الاصل [illegible] العبادة [illegible] الى عدم وقوع الامتثال بها كقولك لا تصل في الدار المغصوبة قاصدا بذلك رفع الا
الحاصل من اطلاق الامر [illegible] يكون ذلك محل النزاع لما عرفت من عدم قبول القسم الاول للنزاع فالحق ان النهي
[illegible] يقتضي الفساد [illegible] في المسألة [illegible] جواز اجتماع الوجوب والحرمة في مورد شخصي فالنهي يلزم فسادها لو
[illegible] الحاصل [illegible] النهي [illegible] القسم الاول لان الفساد في المقام تابع للنهي فمتى وجد النهي
الحكم بالفساد [illegible] كالتعمد [illegible] والضرورة ونحوها مما يرتفع معها التكليف فلا فساد
في القسم الاول فانه ليس [illegible] النهي [illegible] فاسد فعند ارتفاع النهي بواسطة الضرورة مثل لا يكون
[illegible] لا اشكال في شيء من ذلك بعد ما عرفت من امتناع الاجتماع وانما الاشكال في تمييز هذه
[illegible] فنقول لا اشكال في الموارد التي نعلم بدخولها في احد القسمين واما الموارد المشكوكة
[illegible] الحرمة [illegible] منها الامر [illegible] النواهي الوا
[illegible] ان يكون المقام مثل ما ذكرنا في الامر الوارد عقيب
[illegible] الوجوب [illegible] الظاهر بحسب العرف هو الوجوب [illegible] الامر عقيب النهي [illegible] ورود النهي عقيب
الامر [illegible] النواهي في الارشاد [illegible] النهي [illegible]
[illegible] فان الحرمة [illegible] لا ينهى عنه [illegible] في الارشاد الى [illegible] على
غير [illegible] الاطلاق [illegible] النهي في [illegible]
[illegible] لبيان الحال هو ان النواهي الواردة في المعاملات على قسمين احدها ان يكون النهي متعلقا بالمعاملة من حيث انها احد
[illegible] فيكون في السبب [illegible] الايجاب والقبول مثلا وقت النداء [illegible] شرب الخمر [illegible]
[illegible] الاول ولا ريب في عدم دلالة هذا النحو من النهي على الفساد فان غاية مدلوله الحرمة وهو لا ينافي الصحة فان ا
[illegible] الاسباب العقلية [illegible] الشرعية [illegible] وثانيها ان يكون متعلق النهي [illegible]
[illegible] السبب [illegible] بل من حيث [illegible]
في نفسه كما في النهي [illegible] للكافر فان [illegible] حرام [illegible] غير مطلوب مبغوض وهو [illegible]

بناء على القول بالصحة ووجوب الاجتناب على الخارج عن ملكه وهذا القسم يمكن القول بعدم دلالة النهي فيه على الفساد اذ
لا مانع من صحة البيع حينئذ غاية الامر وجوب الفعل واجتناب الناس على عدم تمامية ذلك المسبب لكن بواسطة النهي الكاشف عن
المبغوضية الا ان ذلك انما يتم فيما اذا قلنا بان الاسباب الشرعية انما هي مؤثرات عقلية قد اطلع عليها الشارع ومنعها
لنا من دون تصرف زائد واما على القول بان هذه الاسباب شرعية انما وضعها الشارع جعلها مؤثرة في الآثار المطلوبة منها
فلا بد من القول بدلالة النهي على الفساد فان من البعيد غاية جعل السبب فيما اذا كان وجود المسبب مبغوضا كما انه
ذلك يظهر ما حكي عن الفخر بان قضية عدم مضي المعاملات التي تكون مبغوضة عنده فان ذلك على اطلاقه ربما لا اشياء عليه اللطف
دليل ولا ضرورة وثانيهما ان يكون معنى النهي حرمة للآثار المترتبة على المعاملة المطلوبة منها مثلا انما يدل على حرمة اكل الثمن
فيما اذا كان عن الكلب والخنزير مثلا والفرق بين هذا القسم وسابقه ظاهر فان المبغوض في الاول هو ملكية المسلم للكافر والمبغوض مثلا
في هذا القسم هو حرمة التصرف في الثمن والمبيع ونحو ذلك مما هو من الآثار المترتبة على الملك على وجه لو حصل الملك لاتجه المبغوضية
فيدل ذلك النهي بالالتزام على عدم حصول الملك بهذه المعاملة وهو عين الفساد ورابعها ان يكون النهي ناظرا الى اطلاق دليل الصحة
فيكون لا محالة مقيدا لاطلاقه ويكون معناه التصريح بالدلالة على الفساد فكانه بمنزلة الاستثناء كقوله اوفوا بالعقود مثلا
الدال على حصول الملك والنقل والانتقال باجراء العقد انما طرقته وهذا القسم نظير النهي المسوق لبيان المانع في العبادات فلا
اشكال في عدم دلالة القسم الاول على الفساد لعدم ما يقتضيه عقلا ولا لفظا ويحتمل دلالة الثاني على الفساد وعدمه كما عرفت بناء على
القولين على تامل فيه واما الثالث والرابع فلا ينبغي الاشكال في الدلالة على الفساد هذا ما يتعلق بهذه المواد على تقدير العلم
بها وتميزها عن غيرها واما عند الاشتباه فهل يحكم بعدم الدلالة لحمل النهي على ظاهره من تعلقه بعنوان فعل المكلف وان كان
معاملة او بالدلالة لحمله على احد الوجوه الباقية الدالة فنقول ان قضية القواعد اللغوية من اعمال اصالة الحقيقة هو المعنى
الاول فيحكم بالجواز دون الفساد ثم انا اذا قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي فالثاني اقرب فان استعمال النهي في الطلب الغيري لا يوجب تجوزا
وان كان الظاهر هو النهي النفسي كما قرر في محله ومنه يظهر ان الثالث ايضا في هذه المرتبة لاشتراكهما في استعمال النهي في معناه
التحريمي غاية الامر ان الباعث على ذلك التحريم في الاول حصول الملك المبغوض وفي الثاني الآثار المترتبة على الملك كما عرفت لكن
ذلك مع قطع النظر عما يقتضيه استقراء موارد النهي في المعاملات فان الغالب في النهي المتعلق بالمعاملة من حيث انها معاملة من حيث
انه فعل من الافعال هو المعنى الثالث والاخير وتشخيص الموارد حين التشخيص موكول الى ملاحظة الاطراف والجوانب لا بد من تنزيل
الاجماع المدعى في كلامهم على دلالة النهي على الفساد في المعاملات على ما ذكرنا فان دعوى عمومه في الموارد التي يتعلق النهي بالمعاملة
لا من حيث انها معاملة مجازفة صرفة ثم انه قد يكون هذه المعاملة مشتملة على جهتين احديهما الحرمة الذاتية مثل بيع الآت
المحرمة والاخرى عدم وقوع مضمونها وعدم ترتب آثارها فايجادها محرم والاخذ بآثارها محرم ايضا الا انه لا بد من استفادة
هذين النحوين من دليلين لا من دليل من غير فرق في ذلك بين ان الدال على التحريم هو صيغة النهي او احد الالفاظ المتاولة في
افادة المعنى المذكور كما في قوله حرمت عليكم امهاتكم خلافا للبعض الاجلة حيث خص الحكم بصيغة النهي عما منه صريح في الدلالة
على الفساد او فرض الكلام فيما اذا استند التحريم الى العقد كان يقول لا تعقد كذا فتوجه النزاع المعروف اليه غير مسلم انتهى
بضعفه فلا حاجة الى تطويل الكلام فيه ثم انه قد يستدل على المطلوب في المقام باخبار لا بأس بالاشارة اليها وبيان دلالتها والتعرض
لما يورد عليها فمنها ما رواه الكليني في الصحيح والصدوق في الموثق بابن بكير عن زرارة عن الباقر ع سئله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده
فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله تعالى ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان
النكاح فاسد لا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز ومنها ما رواه الكليني
بطريق فيه موسى بن بكر والصدوق عنه عن زرارة مرسلا عنه ع سئله عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه
فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز فان فرق بينهما فللمرأة ما اصدقها الا ان يكون اعتدى فاصدقها صداقا
كثيرا وان اجاز نكاحه فهما على نكاحهما فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس
بعاص لله ورسوله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عز وجل عليه من نكاح في عدة واشباهه وجه الدلالة انه
ع اناط الصحة والعصيان على معصية الله وعدمها وهو يحتمل وجهين الاول ان يكون المعاملة معصية لله من حيث انه فعل من الافعال
مع قطع النظر عن كونه معاملة وحينئذ هو المطلوب من نفي اثر المعاملة والثاني ان تكون معصية لا من هذه الجهة بل من حيث انها

منهي عنها شرعا على احد الوجوه المتصورة في النهي عن المعاملة من حيث انها موجبة لترتب الآثار المطلوبة عنها الا ان سببية الى
الآن فان عصيان السيد ايضا عصيان له فلا وجه لنفي العصيان عن الفعل الواقع بدون اذن السيد وعلى وجه الاطلاق فلا بد من
المصير الى الثاني وهو يفيد المطلوب فانه يستفاد من التفريع المذكور ان كل معاملة منهي عنها معصية لله فاسدة كما هو ظاهر الحصر ويؤيد
ما ذكرنا من ان المراد هو العصيان الاعم من حيث كون المعاملة فعلا من الافعال ما في ذيل الرواية الثانية من التمثيل بالنكاح في
العدة فانه ليس فيما من الاقسام التي قلنا بان النهي يدل فيها على الفساد وبالجملة ان المطلوب في المقام هو ان النهي المتعلق بالمعاملة
اذا كان نهيا عن ايجاد السبب من حيث انه فعل من افعال المكلف لا يقتضي الفساد سواء كان تلك المعاملة مبغوضة في نفسها
باعتبار اجتماعها مع غيرها عنوانا غير مطلوب كالنهي عن البيع وقت النداء فان تحريمه بواسطة كونه موجبا لتفويت الجمعة واذا كانت منهيا
عنها من حيث كونها سببا لمعاملة موجبة لترتب الآثار المطلوبة عنها على احد الوجوه السابقة يقتضي الفساد والروايتان
صريحتان فيما قلنا اما بالنسبة الى الجزء الاول فيستفاد من قوله وانما عصى سيده المستلزم لعصيان الله لا من حيث انها موجبة للآثار
المطلوبة فان عصيان الله من جهة عصيان السيد لا يعقل كونه من جهة الترتب في ذلك وضح اما بالنسبة الى الجزء الثاني فيستفاد
من تفريع الصحة والبطلان على المعصية التي يجب ان تكون مخالفة للمعصية اللازمة من مخالفة السيد فتكون على احد الوجوه السابقة
وهو المطلوب واعترض على الاستدلال بالرواية جماعة منهم المولى البهبهاني والمحقق القمي ان المراد من المعصية هو عدم مشروعية
المعاملة في اصل الشرع فلا دلالة في الرواية على المطلوب توضيحه ان قوله عليه السلام انه لم يعص الله لا يمكن حمله على ظاهره ضرورة ان عصيان
السيد يلازم عصيان الله فلا بد من الحمل على عدم الاذن فمفاد الرواية ان النكاح صحيح لانه انما اوقع ما هو ماذون فيه ومشروع
في الشرع وانما يمنع عن النفوذ عدم اذن المولى وبعد لحوق الاذن فلم يبق المقتضي فيترتب عليه الحلول ويدل على ذلك ان الاخذ
بظاهر العصيان في كلام الامام غير صحيح اذ المفروض ان العبد لم يعص السيد ابتداء اذ العصيان لا يتحقق بدون النهي ومورد
الاذن المفروض في السؤال اعم من النهي وعدم الاذن ومقتضى قول السائل في الرواية الثانية ثم اطلع على ذلك مولاه هو
خصوص عدم الاطلاع والقول بانه مع عدم الاطلاع ايضا يكون معصية لكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه مدفوع بان ذلك
بعد تصرفا كما قررنا في الفضولي من ان مجرد ايقاع العقد ليس محرما فلا بد من الحمل على ان النكاح صحيح لانه مشروع اصلا لكنه
لم ياذن الشارع بايقاعه انما هو لم ياذن سيده فبعد لحوق الاذن منه يكون صحيحا يترتب عليه الاثر فمفاد الرواية فساد
المعاملة التي لم ياذن الشارع بايقاعها مورد [illegible] لو صحت التي انعقد عليها الفريقان والى هذا ينظر كلام الفوائد من حمل
الرواية على خلاف المطلوب دل فان المراد بالمعصية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمخالفة السيد
معصية فحمله على خلاف المطلوب ليس بحسن ان يكون نظرا الى ان الاخذ بظاهر العصيان اللازم من مخالفة السيد يوجب الحكم
بالفساد مع ان الرواية صريحة في الحكم بالصحة مع الحكم بالعصيان من تلك الجهة لانه يجب حمله على ما ذكره من الجهة المذكورة والتقريب عنه
انه لا يصلح حمل العصيان على عدم الاذن فانه خلاف [illegible] في معنى الحقيقة فلا [illegible] المشترك ذكره من ان عصيان المولى ايضا
لا يوجب [illegible] ما ذكرنا من [illegible] على عصيان [illegible] مع كونه ظاهرا قطعا الدوران الامر
[illegible] الاولى [illegible] في عدم [illegible] العصيان ايضا فانه لا
[illegible] على عدم الاذن [illegible] وجه النهي [illegible] بما لعاصيه [illegible]
[illegible] الاذن [illegible]
عدم الاذن [illegible]
المتعلق [illegible] هو [illegible] من حمل عدم الاذن على
النهي [illegible] في حمل النكاح [illegible] فيه قوله ثم اطلع
بل الوجه صورة النهي ايضا كما لا يخفى مع ان حمل العصيان على عدم الاذن يوجب التفكيك [illegible] في كلام العرض [illegible] تكليفا
عدم ان يكون عصيانا حقيقة فمراد الاذن الوضعي [illegible] ليس من شأن المولى بل انما هو من شأن الشارع فما ذكره يوجب الرواية
من ان المراد انه ليس مما لم ياذن فيه الشارع انما السيد لم ياذن فيه [illegible] لا دلالة فيه على الحل والوضع في الشارع على التكليف
هو خلاف [illegible] سلمنا ان المراد عدم الاذن ولكنا ايضا [illegible] الى المطلوب [illegible] ان النهي يلازم عدم الاذن يوجب [illegible] الا ان ذلك ليس
نعول [illegible] على الرواية فان [illegible] المذكورة [illegible] من الرواية بل التعويل على ما ذكرناه من الخلية والظهور في السؤال الوارد

بان ذكرنا [illegible] ليس [illegible] عدم الاذن
[illegible] الاول [illegible]
[illegible] عدم الاذن
لا يصح العصيان

في المعاملات فمما قد يظهر منه بعض ذلك رواية اخرى رواها الكليني عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص
قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له ان لا يفعل الا باذن مولاه بل الانصاف ان الرواية ظاهرة الدلالة من غيرها
فان الظاهر ان الكبرى بعد اجزاء العصيان عند الراوي معلومة لا حاجة الى الفحص عنها وزعم بعض الاجلة ان هذه الرواية لا اشعار
لها على المطلوب ولعل ذكرها في عداد الادلة قد وقع سهوا من القلم وقد عرفت ما بينها لو جعل الاستدلال بهما فلعل ذلك سهو من قلمه وقد يستدل
برواية البصري قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها قال هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن وجه ايضا
الدلالة على ما قيل ان الامام عليه السلام استند في الحكم بكونه زنا الى العقد على الامة بدون علم اهلها فاستدل على انتفاء الاذن المشروط نكاحهن به
بها لا ريب انه يدل على المدعى بطريق اولى قلت وهو عجيب فان الحكم ببطلان المعاملة بواسطة انتفاء الشرط المستفاد من مفهوم القيد
مما لا ربط له بالمقام فضلا عن دلالته على المطلوب فضلا عن كونه بطريق اولى ثم انه لو جعل الوجه فيهما فقد اختلف في فوائده الجديد
تفصيل لا باس بذكره وحاصله الفرق بين ما اذا كان دليل صحة المعاملة منحصرا فيما يدل على الحكم التكليفي فقط وبين ما لا يكون
فلا يدل ومثل للاول بقوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وتجارة عن تراض حيث علق ذلك الحكم عليها ان ذلك العقد منه سنده
الحكم التكليفي كالوجوب والاباحة كانت الصحة تابعة له فلا يجامع النهي الذي يدل على ارتفاع ذلك الحكم واما اذا لم تكن مستفادة من
كقوله عليه السلام لا تبع الخمر ان وجب المهر لا دلالة للنهي على الفساد فان حرمة الانتفاع حال الحيض لا ينافي ترتب الاثر على الانتفاع اذ لا
منافاة بين ما دل على الترتب وبين ما دل على الحرمة ولعل ذلك قريب مما قدمنا بحسب المعنى من الموارد التي قلنا فيها بعدم الدلالة كالنهي
عن البيع في الجمعة بواسطة تفويت الصلوة والقاء الركبان بواسطة ترتب الضرر كما يستفاد من الروايات نعم يفترق الاول لا بد من تخصيصه
في الثاني لا بد من الجمع الا انه يرد عليه ظاهرا ان هذا التفصيل قليل الجدوى لم يتوقف بما هو المناط فيه كما قررنا فان الا
ان دليل الصحة في المعاملات ليس منحصرا فيما يفيد الحكم التكليفي فقط بل في البيع ايضا يستفاد من قوله اوفوا كما يستفاد من قوله البيعان
بالخيار ما لم يفترقا فانه ربما يفيد ايضا ذلك مثل النكاح فان صحته ربما تستفاد من قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء الى ان عدم
اية الوفاء بالعقد كافية لعهد التجارة عما يضاد التحريم غير وجيه اذ لا مانع من ان يكون المعاملة حراما ثم الامر بامضائها بعد ايجادها نعم ينبغي
التنافي في النصين فيما لو كان المقصود من الامر هو تشريع تلك المعاملات بالامر بامضائها وليس الامر كذلك او فرضنا على هذا الوجه
فان المستفاد من الاية هو وجوب الوفاء بالعقد على تقدير وجود الموضوع فيجوز التمسك بعموم الاية في العقود التي ثبت حرمتها في الشرع
الا ان يستفاد من النهي المذكور الفساد على وجه قلنا به ثم ان عدم وجوب المهر المترتب على الانتفاع في امثلة الثاني لعله ليس في محله
فانه نظير الضمان المترتب على الاتلاف فهذا مثل ما حكي عن ابي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة والمنقول عن نهاية العلامة
التوقف ووافقهما فخر المحققين في نهاية المامول واحال الامر على شرح التهذيب والمنقول من احتجاجهما امران احدهما انه لولا
النهي عنه لكان باطلا واما الملازمة فلان النهي عن صوم العيد في يوم النحر اما ان يكون مع امكان وجوده من المكلف مع قطع النظر عن
النهي ومع امتناعه لكونه امرا فاسدا لا يمكن تحققه من المكلف في يوم النحر والاول هو المطلوب والثاني هو المقصود والثاني وبعد بطلانه
يتعين الاول والثاني انه لولا دلالة النهي على الصحة لكان المنهي عنه صوم الغير الشرعي وهو باطل اما الفرق بين متعلق الامر ومتعلق
والملازمة فظاهرة واستفادته هذان الوجهان موقوفة على امرين احدهما ان يكون الفاظ العبادات والمعاملات بل جميع ادوات النهي
موضوعة لغاياتها الصحيحة الجامعة للاجزاء والشرائط وثانيهما امكان اجتماع الامر والنهي لعدم ثبوتهما في امر واحد شخصي في تقديره
التنبيع باحدهما لا يتم شيء منهما اما الاول فلانه لو قيل بكون الالفاظ موضوعة للاعم نحن نسلم امكان وجود المنهي عنه من المكلف ولا
يلزم تحقق لانه لا يلازم الصحة لصدق المعنى على الفاسد ايضا ومنه يظهر ما في الثاني كما لا يخفى وكيف كان فالجواب عنهما انه ان اريد بالصحة كون
عنه مامورا به فقد عرفت في المسئلة السابقة امتناعه عن ... ونحن نسلم امكان وجود المنهي عنه وهو لا يلازم الصحة بمعنى
وان اريد من الصحة كون المنهي كامل الاجزاء والشرائط مع قطع النظر عن النهي المتعلق به فهو حق على القول بالصحيح
لم يكن يخفى ان النهي في العبادات والمعاملات كاشف عن عدم اجتماعها الشرائط الوجودية والعدمية فيكون استعمال لفظ البيع والصلوة في
موارد النهي مجازا باعتبار المشاكلة والمشابهة ونحوهما ولكن ينبغي ان يعلم ان ذلك انما هو بواسطة افادة النهي عنه وليس للنهي
مدخل في ذلك كما هو ظاهر ولعل العلامة ره وابنه فخر المحققين انما نظرا الى ما ذكرنا فتوقف الاول ومال الثاني اليه ومن هنا
يظهر انه لا وجه لتعجب بعض افاضل المعاصرين في فهمها ذلك فان المسئلة ليست مبنية على القول بالصحيح لا يدفع الا
منع الشرط لا يلزم تحقق رجحان الصحيح لا يقول بان الصحيح معنى مطلق لا يتعين داخلة في المسمى كيف وهو فاسد جدا وقد بينا

فائدة

ذلك في محله نعم لو كان القول بالصحة مقتضيا لذلك كان فاسدا كما هو ظاهر لمن تدبر وتظهر الثمرة فيما لو نذر ترك الصوم على وجه الاطلاق فانه على القول بان المنهي عنه صحيح بمعنى مطابقته للامر لا ينعقد النذر لانه لا يجتمع فيه الصوم الراجح شرعا على الفرد الآخر المنهي عنه غاية الامر حصول الامتثال والعصيان معا على القول بالصحة بمعنى اجتماع الشرائط والاجزاء واما الصحة بمعنى ترتب الاثر اللازم لذلك المعنى فينعقد النذر ويحصل الحنث بالافراد المحرمة كذا قيل ولا يخفى ما فيه بعد التامل فيما بيناه في تنبيه على مبحث لو كانت المعاملة متقومة بشخصين يتعلق النهي بما هو متعلق باحدهما كالايجاب والقبول دون الآخر اشكال في سراية الحكم التكليفي من احدهما الى الآخر فانه لو كان الايجاب من احدهما وقت النداء مع وجوب الجمعة في حقه دون الآخر مثلا لا دليل على حرمة القبول الا ان يكون القابل معاونا للموجب في ايجاد المحرم وليس الحرمة على الوجه المذكور محل الكلام واما الحكم الوضعي فلا ينبغي الاشكال في سرايته كيف والمعاملة متقومة بشخصين وبعد فرض انتفاء الاثر من احد الطرفين لا يعقل ترتب الاثر من الآخر فان الاثر مترتب على نفس العقد الحاصل من فعلهما نعم لو كان كل واحد من الايجاب والقبول مؤثرا في الاثر لا يرتبط احدهما بالآخر كان الوجه عدم السراية كما هو كذلك في الآثار المترتبة على احدهما خاصة كعدم جواز التصرف في المبيع فيما اذا كان الموجب طالبا للعقد فضوليا اما حصول الملك ونقل العوض وانتقال المعوض وامثاله فانما يترتب على الفعلين المفروض فساد احدهما فالقول بان العقد صحيح بالنسبة الى احدهما وفاسد بالنسبة الى الآخر نعم يصح التفكيك لو اختلف المتعاقدان في المذهب كان يرى احدهما صحة العقد والآخر فساده فعقدا بالفارسية على شيء فانه يصح عند القائل بالصحة ولا يصح عند القائل بالفساد وحيث ان اعتقاد الفساد على تقدير ارادة النقل بالسبب الفاسد لا يوجب الفساد في الواقع عند القائل بالصحة فلا عبرة في الحكم بالصحة عنده في الظاهر على القول بالتخطئة في الواقع على القول بالتصويب ويظهر من بعضهم الحكم بالتبعيض مطلقا ولا وجه له كما عرفت والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم الى يوم الدين ومن الله التوفيق

بسم الله الرحمن الرحيم

في المفهوم والمنطوق

القول في المفهوم والمنطوق وتحقيق المطالب في هذا الباب هداية في بيان امور ترتبط بالمقام الاول

الظاهر ان مورد اطلاق اللفظين في كلمات ارباب الاصطلاح انهما صفتان منتزعتان عن المدلول لكن من حيث هو مدلول فهو بمعنى مع قطع النظر عن كونه مدلولا لا يتصف بشيء منهما لا باعتبار الكلية والجزئية والظهور وانتفاء المعنيين عنهما من حيث هو كما يشعر به الحدود والامثلة ومع تصريح جماعة منهم بالموصوف الواقعة فيها بالحكم ونحوه فان الدلالة لا تتصف بالحكم خلافا لظاهر العضدي تبعا للحاجبي والمحكي عن الشهيد الثاني حيث جعلوهما من الاوصاف الطارية للدلالة ولا وجه له للشك في ان تقسيم الدلالة اليهما يدل على ذلك فيعتبران في التقسيم المذكور ولم نعثر عليه في كلام من يرى انهما من الاوصاف المنتزعة من المدلول دلالة الاشارة من المنطوق ويدل عليه ظاهر ارادة دخول مدلولها فيه وربما يستشهد له بتصريح غير واحد بان المفهوم مجرد حيث انه لا يعقل حجية المدلول بعد ثبوته فكيف لا يعقل حجية الدلالة بعد ثبوتها فالكلام على ذلك اما كونهما من عوارض الدال كالاوصاف اللاحقة للالفاظ من العموم والخصوص والحقيقة والمجاز ونحوها فهو مما لا ينبغي ان يتوهم وربما يساعد عليه استعمالهم لهما ايضا الثاني ان مقتضى الحصر في الدلالات انحصار اقسام المدلول فيهما ومن المدلول ينحصر في المنطوق والمفهوم والظاهر الاكثر كما يظهر من الحدود والامثلة هو الاول لاعتبار النفي والاثبات فيها ويظهر من بعضهم انه بثبوت الواسطة حيث جعل الايماء والاشارة فيما اتى به الشامل للمشهور دخولهما في المنطوق خلافا للتفتازاني حيث جعلهما من المفهوم جعل اصطلاح جديد فلا ينبغي التشاح ان اراد بيان ما هو المصطلح فالظاهر خلافه كما يظهر بالرجوع الى كلماتهم بل الظاهر كما ان لوازمها العقلية وغيرها البينة من المفهوم فانهما هو المدلول من غير تحصل لا يخفى الثالث لا في مصطلحهم دخول المدلول المطابقي في المنطوق قطعا اما التضمني فظاهر الاكثر انه من المنطوق وان وقع الخلاف في صراحته اما الالتزامي فمن بعض الافاضل كون دلالة الجملة الشرطية على الحكم المفهومي انما هو بالتضمن انتفاء الحكم عند الانتفاء والالتزامي فمن بعض الافاضل كون ما هو مط ولازم عد دلالة الامر على الوجوب وجوب المقدمة وحرمة الضد من المفهوم فضلا عن مثل دلالة الايماء والاشارة والتنبيه وحيث ان المرجع في تشخيص هذه الامور الاصطلاح كما تقدم هو الرجوع الى كلماتهم فالظاهر ان المقسم هو مطلق المدلول لكن المدلول المطابقي والتضمني لا يكونان الا منطوقا والمدلول الالتزامي ينقسم اليهما فتقسيم المداليل الثلاثة الى القسمين على التوزيع والتداخل ثم ان الظاهر من كلماتهم ايضا ان التمييز بين القسمين ليس باعتبار الحيثيات والاعتبارات بل هما قسمان متغايران

مما ابين في الواقع لانبناء حال احدهما في الاخر كما يظهر من بعضهم من ان ثبتي المحل والثاني في جعل مدلولهما من المنطوق تارة
ومن المفهوم باعتبار اخر كما ستعرف لا وجه له الرابع عرف الحاجبي المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بما دل عليه
اللفظ لا في محل النطق والظاهر ان لفظة ما موصولة فيدل على ان المنطوق حال من ضمير المدلول كما يعرف من الحد الثاني كما ان
اختصاصهما بالدلالة الوضعية فالدلالة العقلية وان كانت لفظية لا يعد مدلولهما من المنطوق والمفهوم وفسر العضدي بقوله
اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به ام لا والمفهوم بخلافه وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان
يكون حكما للغير المذكور وحالا من احواله وتوجيهه على ما زعم من كون لفظة ما مصدرية ان المنطوق دلالة اللفظ على مدلول حال كون
ذلك المدلول يكون موضوعه ثابتا في محل النطق فيكون الظرف متعلقا بالحاصل المقدر حالا عن الضمير المجرور باعتبار موضوعه
فيكون من قبيل اجراء الصفة على غير من هي له وللمعترض كونه بعيدا لما عرفت من ان الظاهر كلمة ما موصولة وان استفادة المدلول من
الدلالة لكونه مرجعا للضمير المجرور لا يخلو عن شيء وان ظاهر التوصيف ما يجري مجراه من الحال ونحوه ان يكون جاريا على من هي له
او دل عليه ولا يخرج عنه المفاهيم كمفهوم الشرط مثل قولك ان جاء زيد فاكرمه فان الموضوع في المفهوم هو زيد المذكور في المنطوق و
الغاية كقوله صموا الى الليل فانه لا يجب فيما بعد الصيام وهو مذكور ومفهوم الحصر كقولك انما زيد قائم وبمفهوم اللقب نحو قولك
اكرم غير زيد بنحو فاسئل القرية فيخل التعريفان طردا وعكسا نعم ان ذكروا ان الايماء والاشارة من المنطوق ومثلوا لهما با
فان دلالتهما على ان اقل الحمل ستة اشهر بالمنطوق مع ان اقل الحمل الذي هو الموضوع غير مذكور ثم ان الدلالة الالتزامية لابد
عندهم من المفهوم في الاغلب لا يكون الموضوع فيهما مذكورا وقد يذب عن هذه الوجوه اما عن مفهوم الشرط فبان الموضوع
المفهوم هو زيد الغير الجائي لا زيد مطلقا وهو ليس بمذكور واخرى بان الموضوع في المنطوق هو المجيء والمفهوم عدمه وهو ليس بمذكور واما
عن مفهوم الغاية فبان الموضوع في المفهوم هو ما بعد الليل الغير المتناهي وهو ليس بمذكور واما عن مفهوم الحصر فبان المراد نفي القيام
عن غير زيد وهو ليس بمذكور وان اريد معنى نفي غير القيام عن زيد فبقول الامر جعفر الى نفي انصاف زيد بشيء من الصفات والامر
مذكورا اما عن مفهوم اللقب فبان الموضوع في المفهوم ليس زيدا بل هو غير زيد وهو ليس بمذكور وان كان مصداقه هو زيد
واما عن خروج دلالة الاشارة عن المنطوق فبان الموضوع هو الحمل والمستفاد من الاثنين ان الحمل اقله ستة وهو مذكور واما عن
فاسئل القرية فبان الموضوع المقدر في حكم المذكور واما الدلالة الالتزامية فبان نحو المقدمة وحرمة الضد بحيث انما هو
احكام الصلاة المذكورة في قولك صل فالمستفاد من ان الصلاة يجب مقدمتها ويحرم ضدها الى غير ذلك ولا يخفى على من له خبرة ان
هذه كلها تكلفات سخيفة وتوجيهات ضعيفة لا ينبغي ارتكابها فان ذلك يوجب اختلاط مصاديق النوعين واشباهها يحب الوجوه
والاعتبارات فلتعرف فيما تقدم ان الظاهر منهم عد اختلاف المفهوم من كيفية ابقهما فلا ينبغي الاصغاء اليها وقد يفسر الحد المذكور
مع قطع النظر عن تحليل مفردات بان المنطوق هو المدلول الذي يفهم من اللفظ في محل النطق بان يكون ناشئا من اللفظ ابتداء بلا
واسطة المعنى المستعمل فيه بخلاف المفهوم وتوضيحه ان المستفاد من قولك ان جاء زيد فاكرمه حكمان يكفي في استفادة احدهما ترجمة
الالفاظ الواقعة في التركيب لغير اهل اللسان ويحتاج استفادة الثاني الى ملاحظة اعتبار اخر في المدلول كما هو ظاهر الظرف متعلق بدل
ويكون المراد بالموصول هو الحكم ونحوه الا انه لا يظهر بعد معنى لقولهم في محل النطق الا على وجه بعيد فتدبر ويشعر به تعريف الآمدي
المنطوق بما فهم من اللفظ نطقا لكنه يدل لعدم تمامه بما دل اللفظ عليه بصريحه في المعنى الى اللغة وهو الاستفادة الابتدائية وعدمها
وح ينتقض الحدان بناء على ما ذكرنا من ان ظاهرهم دخول التضمن في المنطوق وتعميم الالتزام اليها اما الاول فلان المدلول
التضمني لا يستفاد من اللفظ ابتداء ضرورة تبعيته للتضمن المطابقي وان نعكس الامر في التحقيق فيدخل المفهوم مع انه ليس منه و
اما الثاني فلان الدلالة الالتزامية كلها لا تتحقق الا بالواسطة ولا وجه لما يتوهم من الفرق بين الدلالة الالتزامية البينة
وغيرها فان وجوب المقدمة من غيرها مع انه ليس من المفهوم كدلالة الاشارة ونحوها وقد يفرق بينهما بان الدلالة الالتزامية
على قسمين احدهما ما يكون لازما للنقل المعنى لا مدخل للفظ والوضع فيه بدا الا الكشف عن المعنى وذلك كوجوب المقدمة و
الضد ومثالهما من اللوازم فان الانتقال اليها لا يتوقف على ملاحظة لفظ او وضع وغيره بل يكفي في الانتقال اليها
ملاحظة نفس معنى الملازم وان لم يكن بدال للفظ ولذلك لا نفرق بين ما اذا ثبت تحريم الواجب باللفظ وبغيره في الحكم بوجوب
المقدمة الثاني ما يكون لازما للمعنى الموضوع له باعتبار الوضع فكان الواضع عين في وضع للفظ المعنى الملازم فالاول من المنطوق
والثاني من المفهوم وقيل ان الفرق المذكور مما لا محصل له فان الملازمة واقعة بين النتيجة في جميع اللوازم فان التعلق بين الشرط والجزاء

بخصوصه على وجه لا ينافيه احد بما التوقف الوجودي فقط وانما التوقف وجودا وعدما وانما النزاع في ان الجملة تدل [illegible] منها بمنطوقها
منها التعليق على الوجه الاول او على الوجه الثاني ولا معنى لاعتبار الوضع للزوم والملازمة في الوضع [illegible] بذلك
البحث من مباحث الالفاظ كما في الامر ولذلك لو ثبت المعنى الموجود في الجمل الشرطية مثلا بدليل غير اللفظ على الوجه المستفاد من اللفظ
نقول بالانتفاء عند الانتفاء فيما اذا قلنا بثبوت المفهوم مضافا الى ورود النقض بمفهوم الموافقة [illegible] لانه [illegible] نفا
الى غير الضرب من الشتم فيخرج عن حد المفهوم من اللوازم التي بين المفاهيم ان يقال ان اللوازم [illegible] بسم كما يشعر به
الحكم حينئذ في التعريفات السابقة واما المدلول الالتزامي المركبات فقد يقصد بالالتزام للغير [illegible] ولو مع حذف
الفصل لتمام خارج عن المفهوم واما القسم الاول فان كان الحكم المستفاد من الكلام المنطوق [illegible] في مفهوم
المخالفة كما يقال زيد قائم غير عمرو وكان الحكم ثابتا للغير على وجه التزمي كما في مفهوم الموافقة فهو مفهوم [illegible] المفهوم
المنطوق فاستقر اصطلاحهم على تسمية هذا النوع من المدلول الالتزامي بالمفهوم [illegible] ما مفهوم الشرط
فلان المقصود منه نفي تحقق الجزاء عند عدم الشرط كمفهوم الوصف واللقب والحصر سواء كان من قبيل [illegible] كمفهوم
الغاية فان المقصود فيه نفي وجود الحكم ثابتا فيما بعدها لا عدم ثبوت النقض به لا لالتزام الاشارة فان المستفاد من الايتين [illegible] الحكم ان قال
ستة [illegible] على نفي الحكم عن الغير والاثبات له على وجه التزمي ولا بد لالتزام الامر على الوجوب وعلى وجوب المقدمة وحرمة
الضد كل ذلك في الغاية ويمكن ان يعرف المفهوم بانه حكم اخذ لغير المذكور سواء كان مغايرا في النفي والاثبات او موافقا
كما هو فضيلة الحكم فيشمل الكل في المفهوم والوجه بنحو التدليل بالالتزام بالا فادة اخراج ما لا يكون مقصودا من اللوازم
المراد بكونه حكما لغير المذكور وهو كونه ثابتا له على احد الوجهين المتقدمين والمراد بغير المذكور هو الموضوع الذي يستند اليه الحكم و
توضيحه ان المراد بالموضوع في المقام ليس خصوص المبتدأ والفاعل في الجملة الخبرية بل كل ما يتعلق بالحكم من المتعلقات من
والغاية والفاعل والمفعول ونحوها من الامور المذكورة في القضية التي يمكن الاخبار عنها بالحكم كان يؤخذ في الطرف [illegible]
فيها ونحو ذلك فقولك ان جاء زيد فاكرمه يشتمل على حكم هو الوجوب وموضوعات عديدة هي المجيء والمخاطب وزيد [illegible]
سبق الكلام المزبور لبيان نفي الحكم عن غير الاكرام يكون المراد به ان جاءك زيد فلا يجب غير الاكرام وح يكون من مفهوم اللقب
غير الاكرام وهو غير مذكور ومثله لو سيق الكلام لنفي الحكم عن غير زيد او المخاطب او سيق الكلام المزبور لنفي الوجوب عند عدم المجيء
يكون من مفهوم الشرط ومن هنا تعرف انه لو اريد من ان لم يأت بنفي الحكم عن مجيء غير الفاسق يكون من مفهوم الوصف او اللقب
او بنفي الحكم عن عدم مجيء الفاسق يكون من مفهوم الشرط وبالجملة فتخصيص الموضوع في القضية موقوف على تشخيص سوق الكلام
المذكور ولعمري انه غاية ما يمكن ان يقال الا انه بعد ما ان تبين المفهوم والاولى ان الحد المذكور [illegible] حد ينقضه غيرها
تميز المعنى المقصود عن غيره كما ذكرنا وجعل التميز مع انه لا يكاد تظهر الثمرة في تخصيص مصاديق المفهوم عن منطوق عند ما قيل من تقدم
المنطوق على غيره وقيل ان المناط في التقديم على قوة الدلالة لا على التسمية الا في [illegible] غير مختصة نعم تظهر الثمرة فيما لو سمع على
اللفظين عنوان من عناوين الادلة مع ارادة المعنى المصطلح ولكنه لا يكاد يوجد لخاص فمنطوق المنطوق في صحيح غيره وعد [illegible]
المطابقي من الاول اتفاقا والحق بعضهم التضمني به وان كان ذلك اصطلاحا منهم فلا مشاحة وان كان ذلك بواسطة حصول
المناط في التضمنية فالاولى الحاقه بالالتزامي لان الصريح ضرورة ان وجه الانتقال في المدلول التضمني والالتزامي واحد هو
بين المعنى المطابقي وغيره غاية الامر ان اللازم فيما احدهما خارج [illegible] ذلك لا يوجب الاختلاف في التسمية وعنوان الدلالة
التضمنية اظهر من الالتزامية ممنوع كيف وبعض اللوازم اظهر من بعض المدلولات التضمنية فان دلالة نحو على النص اظهر من
الاثبات على الحيوان وانما الموهداية لجوز كما عليه المحققون ان نقيد الحكم بواسطة كلية [illegible] عنه بعين [illegible]
انتفاء مدلولها ما ذكرنا اولى من قبل في العنوان [illegible] لا تنفي بعض [illegible] الانتفاء عند الانتفاء فلا [illegible] سبب حد
العنوان وان كان ذلك اولى في قبيل هل مفهوم الشرط حجة او لا لظهوره في ان النزاع ليس في ثبوت الدلالة بل في حجية المدلول [illegible]
وقع له اما على مصطلح الاصوليين فلعدم ان النزاع على تقديره واما على مصطلح النحاة فلان الشرط عبارة عن [illegible] في الجملة
الشرطية ولا يطلق على نفس الجملة عندهم بما ذكرنا يظهر ان لا حاجة الى بيان معنى لفظ الشرط فيما نحن بصدده ولكنه لا بأس بالتنبيه
على ذلك فنقول الشرط يطلق في العرف على معان احدها المعنى الحدثي وهو بهذا المعنى مصدر شرط بمعنى الالزام وهو مناط
الالزام الفعلي وذلك لا مرسوم طالما وعليه قسم ان الاشتراط بمعنى الالتزام من غير فرق في ذلك بين ان يكون بلفظ تب او حمى

كما يساعد عليه العرف كما في قولك شرطت على نفسي كذا او فلان شرط على نفسه كذا وعن الصحاح الشرط معروف من دون تعرض لاختصاصه بما اذا كان في ضمن العقد فضلا عن البيع فقط لكن في القاموس انه الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه وظاهره كون استعماله في الالزام الابتدائي مجازا او غير صحيح مع انه لا اشكال في صحته بل وفي اطراده في موارد استعماله كما في قولهم قضاء الله تعالى احق وشرطه اوثق وقوله عم ان شرط الله قبل شرطكم وقد اطلق على النذر او العهد او الوعد في بعض الاخبار او ان اطلاق الشرط على البيع في الاخبار كثير مضافا الى اولوية الاشتراك المعنوي وفي بعض الروايات ان استدلال الامام عليه السلام بقوله المؤمنون عند شروطهم على النذر والعهد مع ان ذلك لا يخفى وجه زعمه في القاموس ولعله لم يعثر على موارد هذه الاستعمالات ثم انه قد يستعمل الشرط بالمعنى المذكور في المشروط كالحلوف في المحلوف لا ريب في كونه مجازا فيراد بعض ما التزمه الانسان على نفسه من عمل ونحوه الثاني ما يلزم من عدمه العدم من دون ملاحظة انه لا يلزم من وجوده الوجود وهو بهذا المعنى من الجوامد لا يكون مشتقا فيكون لفظ الشرط مشتركا بين المعنيين مثل اشتراك لفظ الامر بين المعنى الحدثي الذي يشتق منه الامر والمأمور والمعنى الاسمي كالشيء والشأن ونحوهما اما المشروط منه بهذا المعنى فهو ليس على الاصل بل هو اشتقاق جعلي مثل اشتقاق المسبب من لفظ السبب مع انه ليس المراد منه معنى يمكن الاشتقاق منه كما هو ظاهر ولذلك ليس الفاعل وهو الشارط والمفعول هو المشروط منه متغايرا بالمعنى في الفعل والانفعال بل الشارط هو الجاعل والمشروط هو ما جعل له الشرط كالصلوة بالنسبة الى الطهارة وقاعدة الاشتقاق يقتضي بان يكون المشروط هو نفس الطهارة وذلك واضح وله في اصطلاح اهل النحو معنى آخر وهو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها وهو ماخوذ من المعنى الثاني من جهة افادة تلك الجملة لكون مضمونها شرطا بالمعنى الثاني وفي اصطلاح ارباب المعقول والاصول معنى آخر وهو ما لا يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم فيكون ماخوذا ايضا من المعنى الثاني الا انه اعتبر فيه عدم الترتيب بين الوجودين في مقابل السبب حيث اخذ فيه ثم ان الظاهر ان المعنى الثاني ليس خارجا عن المعنى الاول بل هو من مناهج بركاته ونحوه من تعبير كما لا يكاد يخفى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه يقع البحث في موارد الاول في ان الجملة الشرطية هل هي ظاهرة في اللزوم بمعنى فيستفاد منها تعلق احد الجزئين بالآخر على جهة يكون الانتفاء عند الانتفاء خارجة عن حقيقتها او لا فنقول لا ينبغي الاشكال في ان الجملة الشرطية ظاهرة في افادة الربط والتعلق بين جزئيها كما يقضي بذلك العرف في موارد استعمالها بل لا يكاد يتضح معنى اداة الشرط في قولك لو كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا الا بضرب من التأويل واما استعمال ادوات الشرط في الوصلية مستعملة في التسوية كما في قوله اكرم الضيف ولو كان كافرا فيحتمل ان يكون المراد منها افادة التسوية بين الكفر والاسلام في لزوم الاكرام فيكون اداة الشرط مثل استعمال بعض الحروف في غير معناه كاستعمال لعل في قوله انا امرؤ دخلت اللام في هذه الجملة ويحتمل ان يكون المراد منها الربط بين الشرط والجزاء لكنه بعيدا عما ضرب من التأويل بان يقال ان المتكلم بواسطة زيادة اهتمامه واعتنائه في افادة لزوم اكرام الضيف في المثال المذكور جعل ما ليس بسبب سببا للحكم بالتسوية بين الكفر والاسلام فالسببية بواسطة العطف تعتبر في دفع ما يتوهم من كونه مانعا عن الحكم بالاضافة والاكرام ومن هنا يشترط في حسن الوصلية احتمال مانعية مدخول اداة الشرط عن الحكم المذكور قبلها ومن ثم لا يحسن قولك اكرم زيدا ولو كان نحيفا فان كونه نحيفا يوجب زيادة الاكرام فلا يحسن ذكره عقيب الوصل فالقول بالتجوز في كلمة ان واخواتها بل التصرف فيما هو المعنى باعتبار سببية ما يحتمل مانعيته كما في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا منزلة العلة منزلة الصدق وجه ثاني ان العلاقة المعتبرة بين الشرط والجزاء هل هي السببية علية الشرط للجزاء او هي اعم منها ظاهر كثير الاستعمال الاول وصرح جماعة كالمحقق القمي وغيره بالثاني ويدل عليه الموارد التي لا يكون الشرط فيها علة للجزاء كما في قولهم اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فان الشرط في المقام لم يكن سببا لتحقق الجزاء بل الامر على عكس ذلك الا ان الشرط سبب للعلم بتحقق الجزاء وان كان لا يجدي ذلك عن ما هو حيث ان العلية المفروضة انما هي بين تعلقين لا بين جزئي الكلام وبالجملة لا ينبغي الاشكال في ان الظاهر من الجملة الشرطية هو سببية الاولى للثانية وانما الاشكال في ان لو وجد ذلك الظهور في الوضع فاستعمال الجملة الشرطية فيما يكون الجزاء علة للشرط او كلاهما معلولا لعلة ثالثة او غير ذلك من انواع اللزوم وعليه استعمال مجازي او انه عين ظهور اطلاق الجملة وعدم تقييدها وجهان للاول ان الاصل في الظهور استناده الى الوضع وللثاني عدم ثبوت استعمال الشرطية فيما يكون لتقيد معلولا وذلك دليل على ان حقيقتها الوضع بما اذا كان علة غاية الامر ان هذه العلاقة الخاصة حيث كانت اكمل افرادها انصرف الاطلاق اليها نظرا الى انصراف الاطلاق الى الفرد المتكامل في افراد الطلب فان علاقة العلية هي اتم العلائق واكملها وفي الاول منع ثبوت الثاني لعدم تسليم ان هذه العلاقة هي اتمها وكفاية ذلك في المدعي فان ما ذكر لا ينافي كون الجزاء علة ان لا وجه للانصراف المذكور اذ لا يعقل ان ذلك لا يخفى سعة علية الاستعمال وقد يعقل ان ذلك الظهور ليس مستندا الى ... كما يظهر بالتأمل فيما ذكرنا فالحق

الانصراف مما هو في المطلقات لا يجعل ذلك في مدلول ادوات الشرط كما في الامر فتأمل فانه لو فرض [illegible] لا يخفى وقد تبين لك ان الدلالة المذكورة انما هي لاطلاق الشرط ونوضيحه ان الجملة بعد تحقق الجزاء بمجرد تحقق الشرط على الجزاء وهو معنى السببية ولو لم يكن ذلك كافيا لم يحسن عدا نصا شيئا اخر السببية بنضم [illegible] عند فقد الشرط [illegible] المنع والمضادة في وجه عدم كفايته في المدعى وجه اخر وذلك لظهور [illegible] الاولى [illegible] الشرط بحسب الوضع كما لا يبعد ذلك [illegible] عند ملاحظة منا [illegible] ذكرنا [illegible] الوجه [illegible] مستقلا من دون مداخلة امر اخر كونه سببا فضلا عن التطيل بالاعادة [illegible] الاول [illegible] نتيجة منها العلقة فاستعمالها في الانفاق فيات لعل سنعا الاحقيقيا في المواد [illegible] تعلقه [illegible] الاستقلال بدون المعلولية لعلة تامة ولا التضايف لا معلول الشرط للجزاء كما عرفت [illegible] منها [illegible] في الشرط كان لا يكون من افراد ما هو لعلة حقيقة او لا يستفاد ذلك منها وهذا هو [illegible] ان الجملة ظاهرة في انحصار العلة التامة في الشرط ولذلك الحكم بانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ولو مع احتمال [illegible] ان ذلك الاحتمال المدفوع عندهم بظهور الانحصار [illegible] على انه لا [illegible] يكون جملة لسنح لنا ما في احد المؤيدين المتقدمين كما يراه [illegible] بعضهم لكن [illegible] سبب [illegible] الشرط بتسليم المؤيدين وانما النزاع في الثالث كما لا يخفى وهل الاصل يقتضي ثبوت المفهوم او عدمه [illegible] الاصالة [illegible] الواضع في مدلول الادوات التعليق على [illegible] خاص [illegible] الاصل [illegible] المفهوم مطابقة للاصل سواء كان نفس الحكم المذكور في المنطوق مخالفا للاصل كما اذا كان مثل الوجوب والحرمة او مطابقا كالاباحة اما في الاول فظاهر لاصالة عدم [illegible] والتعيين [illegible] الذمة عن الشواغل الشرعية عند عدم [illegible] في الثاني فلان تعليل الاباحة وتعليقها على الشرط [illegible] الاباحة الثابتة في المنطوق [illegible] والا لم يحتج الى التعليق بالعلة المذكورة ولا شك ان هذه الاباحة عند الشك فيها محكوم بعدمها [illegible] بالمفهوم كما هو ظاهر وذلك نظير ما قيل من ان قولنا اذا كان [illegible] يعتبر [illegible] الاصل [illegible] بالكرية [illegible] ذلك بحسب الاصل هو [illegible] القول بالمفهوم هو [illegible] اختاره بعض المتاخرين كالشيخ الجليل الحر العاملي [illegible] الى الاذهان الغالبة من الجمل الشرطية هو التعليق على وجه يقتضي الحكم بانتفاء الشرط [illegible] الوارد في العرف [illegible] ثبوت استعمال الجملة في معنى اخر [illegible] بعض [illegible] الحال كما حكى عن الفوائد الطوسية [illegible] فهو تكلف من غير حاجة اذ لا نزاع في ذلك في الجملة ولا يوجب [illegible] العرف بثبوت المفهوم [illegible] باسناد الى اهل اللسان بالمفهوم في موارد جمة كما ورد ذلك في جملة من الاخبار [illegible] المفهوم ما ذكره اهل الميزان من ان القياس الاستثنائي وضع المقدم [illegible] وضع [illegible] رفع التالي ولو كان [illegible] من الجمل الشرطية هو سببية الشرط للجزاء [illegible] ان مقصود المنطقيين ومحط نظرهم في القياس الاستثنائي [illegible] عند [illegible] ولا شك ان صريح الملازمة بين الشيئين [illegible] من ثبوت [illegible] عند انتفاء اللازم اما ثبوت اللازم فلا يدل على ثبوت الملزوم [illegible] كون [illegible] قولك لو كان هذا انسانا كان حيوانا فان نفي الانسان لا يلزم نفي الحيوان [illegible] ولذلك لم يذكروا ذلك في عداد النتائج الحاصلة من الاستثنائي وحيث كانت الجملة الشرطية [illegible] ثبوت [illegible] الجملة اما دلالة على اللزوم من الاستثنائي كما عرفت [illegible] الجملة [illegible] نفي التالي والحاصل انه حيث كان مقتضى [illegible] عند [illegible] في المقدم كان ثبوت الخاص دليلا على ثبوت العام وعدم العام دليلا على عدم [illegible] على ما ذكر [illegible] من مختصات مدلول الجملة الشرطية [illegible]

وانما رفع المقدم

الاول ما عزاه جماعة الى السيد وهو ان ثابتية الشرط انما هو تعليق الحكم به لا بمجرد توقف تحققه بنوع ثبوت شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن كونه شرطا فان قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء يقتضي قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم علمنا ان ضم المرأتين الى الشاهد الاول شرط في القبول ثم علمنا ان ضم اليمين الى الاول يقوم مقامه فثبت بعض الشروط عن بعض كثيرا وايضا مثل الحرارة فان انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها والامثلة لذلك كثيرة شرعا وعقلا والجواب ان ما افاده في الاثبات في ما نحن بصدده فان ظاهر الاسناد لا يدل الا على امكان نيابة شرط عن شرط فكانه جعل النزاع في امر عقلي فحاول دفعه بما افاده وعلى تقديره فهو خروج عن محل النزاع الا ان المقصود من عنوان المسألة رجوع البحث الى الابحاث اللفظية في محل النزاع في وضع هيئة الامر للوجوب وقد عرفت فيما مضى ان اراد بذلك منع الظهور الذي يدعيه فيما نحن فيه فقد عرفت ما تقدم جوابه وان اراد امرا آخر فهو لا يثبت ما نحن بصدده وكان ايضا لا يمنع الظهور كما انها يشعر به قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان هذا هو عين القول بالمفهوم فانه الامر لم يجوز عليه ذكره بقوله ثم علمنا ان ضم المرأتين الى الشاهد يقوم بالقائم كما هو المفروض في كلام من يقول بالمفهوم منه عن افراد ثبوت مفهوم العلة مع كونه ضعيفا في مفهوم الشرط انما ابطل باب السبب آخر في الجملة يلزم الاعتبار بمزيد اعتبار باحتمال وجود سبب آخر كما هو الحال في سائر الظواهر في الجملة فيقطع احتمال تعدد الاسباب الا بدليل لا عبرة به مع العلم فهو ولكنه لا يضر بما نحن بصدده من ثبوت المفهوم فان القائل بالمفهوم يلزمه بالتقييد بحكم تعلق الجزاء عند عدم الشرط الجميع افراده لا في الجملة وهو ظاهر الغاية لا يمكن ان يكون لتسبب لا آخر المحتمل فيما مع السبب الاول تماما في الوجود مع تعدد الشرط وحده لا بد من القول بالاول فاستبعاد اثبات ثبوت المفهوم لا نقول ان نريد ان يكون الحكم ثابتا على تقدير وجود الشرط وعدمه لان عدمه يقوم مقامه في ترتب الجزاء عليه فلا يمكن القول بالمفهوم لاستلزامه اخراج التقييد عن الفائدة فهو على نفسه تعلقه يوجب الغاء الا اذ لا فائدة في الاشتراط المذكور وان قيل بغيره لذلك كان يكون هناك شيئان كان السواء او الصباء وكل واحد منهما باعتبار جامع بينهما يقتضي ذلك فيجوز التعلق المذكور لا يضر في ثبوت المفهوم اذ يقال انه علق على تقدير وجود السواء والصباء الحكم كذا وعلى تقدير عدمهما معا فالحكم المذكور منتف لا ينافي ذلك فان قلت قد يكون السبب القائم مقامه مجملا العدد امور يحتمل العدد فيلغو اعتبار المفهوم نعم ولكنه لا يضر بظهور اللفظ فيما لا يحتمل ذلك فان الحكم بالاجمال في الجملة لا يسري الى ما لا يحتمل وهو ظاهر وقد يعترض على السيد بان مجرد احتمال قيام سبب آخر لا ينافي القول بالمفهوم لان الاصل يقتضي عدمه وقيامه لمانع ابقاء يعلم من حاله الاعتداد بالاحتمال المذكور وعدم الاخذ بالاصل في مقام الشك فيما لكنه لا دخل له في ثبوت المفهوم فان المقصود نفي الاحتمال المذكور بظهور اللفظ كما يدعيه القائل بالمفهوم وهو ظاهر الثاني انه لو دل لكان باحدى الدلالات الثلاث واللازم باطل اذ لا تلازم حينئذ لزوم عقلا ولا عرفا ظاهرا والجواب انا نمنع بطلان التالي اذ الالتزام ثابت فانا قد قدمنا ان العرف قاض بان المستفاد من اداة الشرط هو التعليق على خاص يلزمه الانتفاء عند الانتفاء وذلك نظير ما قضى العرف باستفادة الطلب من الامر على وجه لا يرضى الطالب بتركه وهو المعبر عنه بالوجوب فيكون الوجوب مدلولا التزاميا باعتبار الامر وقد يجاب بان الدلالة المذكورة من التضمن فان التعليق المذكور في نظير مركب من قضية يحكم فيها بالوجود عند الوجود وقضية اخرى يحكم فيها بالانتفاء عند الانتفاء نظير لفظ السبب في وجه هو بعيد لان المعقول عندنا هو الالتزام دون التضمن كما لا يخفى ثم انا قد اشرنا في بعض مباحث السابقة الى الفرق بين هذا الالتزام وبين الالتزام في مسألة الضد المقدمة وحاصله ان النزاع في هذه المسائل في ان مدلول اللفظ هل المعنى الذي يلزمه اللازم الفلاني او معنى لا يلزمه والنزاع في تلك المسائل انما هو في ثبوت الملازمة بين المتصفين ولعل تعبيرهم عنهما بلفظ واحد الثالث قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وجه الدلالة ان اعتبار المفهوم يوجب اباحة الاكراه عند عدم الشرط وهو عدم ارادة التحصن و اللازم باطل فالملزوم مثله والجواب ان مجرد الاستعمال اعم من الحقيقة ونحن لا ننكر استعمال الجمل الشرطية فيما لا مفهوم لها وانما الكلام في الظهور العرفي ووجود الاستعمال لا ينافيه مع القرينة وان كان استعمالها في غير مقتضى الحقيقة فانه لا بد من القرينة في الكل واجاب عنه في المعالم وغيره تارة بالالتزام بالمفهوم والقول بانها تدل على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن وذلك لا يقتضي اباحة الاكراه اذ لا يعقل الاكراه عند عدم ارادة التحصن فيصدق انه لا يحرم الاكراه عند عدم ارادة التحصن لا لما ذكر بل لسالبة الموضوع وايضا بان التعليق بالشرط انما يقتضي الانتفاء اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى واما اذا ظهرت فائدته فلا كما في الاية فان الوجه في التعليق ان يكون المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وبرد على الاول بعدم الغض عن امكان اتوار

في الامثلة الان ...

٢

عندهما لا التفات وعند عدمه لتردد وان ذلك يوجب الغاء المفهوم فانه كما ستعرف يجب ان لا يكون بين المفهوم والمنطوق
اختلاف الا من جهة الايجاب والسلب فالمفروض في المنطوق هو وجوب الموضوع فيجب اعتباره في المفهوم ايضا وتوضيحه ان قول
المولى لاحد غلمانه ان جاءك زيد فاضفه فلا بد ان يكون الاضافة المنفية في طرف المفهوم امرا مقيدا كما انها في المنطوق كذلك
فلو كانت الاضافة في المفهوم غير مقيدة كان التعليق المذكور تعليقا مجازيا ووصفا للشيء بحال الموضوع وان كان صحيحا
لكنه لا يصحح ثبوت المفهوم لما عرفت فلا وجه لتصحيح المفهوم بما ذكره بل الظاهر ان الجملة الشرطية مسوقة في مثله لبيان موضوع الحكم كما
في قولك ان ركب الامير فخذ ركابه وان رزقت ولدا فاختنه وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الى غير ذلك من الموارد وبعد التسليم
على التنزل ان ذلك مبني على القول بالمفهوم فان اللازم تخصيص الحكم بما اذا علم عدم انتفائه ودعوى كونها اظهر الفوائد ان رجع الى
فرجعها الى ما قلنا والا فلا فائدة فيها وهو ظاهر **هداية** بعد ما عرفت ان الحق هو المفهوم في الجملة الشرطية فهل يفرق في ذلك
بين موارد الوصايا والاوقاف ونحوها وبين غيرها فنقول لا فرق فيما ذكرنا من ثبوت المفهوم بين كون الجملة الشرطية واقعة في موارد
الوصايا والاوقاف والاقارير وبين غيره ويظهر من الشهيد الثاني اختصاص النزاع بالثاني وخروج الاول عن محل النزاع للقطع
بثبوت المفهوم فيها من غير ان يكون قابلا للنزاع قال في محكي تمهيد القواعد لا اشكال في دلالتها في مثل الوقف والوصايا والنذر
والايمان كما اذا قال وقفت هذا على اولادي ان كانوا فقراء او نحو ذلك ولعل الوجه في تخصيص المذكور وهو عدم دخول
غير الفقراء في الموقوف عليهم وفهم التعارض فيما لو قال بعد ذلك وقفت على اولادي مطلقا وفيه ان ذلك خلط بين انتفاء
الشخص الخاص من الوجوب الثابت بنصه عليه عن الآخر من ملك ولزوم امر آخر وبين انتفاء نوع الوجوب المعتبر في المفهوم فان انتفاء الشخص
قطعي لا يقبل انكاره بعد انتفاء الكلام الدال على الانشاء ومن لوازم تشخصه عدم سرايته ذلك الحكم الثابت به الى غيره كما يظهر
ذلك بملاحظة مفهوم اللقب فان وجوب اكرام زيد الثابت بانشاء خاص منتف عن عمرو قطعا نعم يصح انشاء الوجوب ايضا لعمرو بانشاء
آخر مماثل للانشاء وجوب اكرام زيد لا يصح انشاء الوقف لغير الفقير بواسطة عدم قابلية المحل المذكور للوقف من حيث تعلق ذلك
امر شخصي بجهات الاكرام فانه كلي يحتمل الوجوب بالنسبة الى زيد وعمرو ونظيره الملك المذكور وهو ما اذا امر بفرد خاص شخصي للاكرام
لو فرض انه لا يحتمل الوجوب ايضا وبالجملة فعدم دخول غير الفقراء في الموقوف عليهم لا يقضي بالمفهوم كما عرفت في اللقب ثم
وفهم التعارض والتناقض بين قوله وقفت على اولادي ان كانوا فقراء ووقفت على اولادي مطلقا بواسطة عدم تحمل العين تمليكه
كما هو ظاهر والمعتبر في المفهوم انتفاء الحكم عن موضوع الشرط على تقدير انتفائه بحسب نوع الحكم وسنخه وقد يستشكل في المقام نظرا الى
ان الشرط المذكور انما وقع شرطا بالنسبة الى الانشاء الخاص الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى ما يقتضيه الشرطية انتفاء ذلك
وان ذلك مما لا كلام على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدعى وقد يقرب بان الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب مطلقا من حيث كونه
اللفظ موضوعا له بالوضع العام والخاص وتشخصه من قبل الامر كما ان شخصية الفعل المتعلق للوجوب من فعل المأمور فيحكم
بانتفاء مطلق الوجوب في جانب المفهوم اقول لا وقع لهذا الاشكال ولا للدفع اما الاول فلان الكلام المشتمل على المفهوم اما ان يكون
خبريا كقولك يجب على زيد كذا ان كان كذا واما ان يكون انشائيا كقولك ان جاءك زيد فاكرمه ولا اشكال في ارتفاع مطلق الوجوب في
طرف المفهوم في الاول اذ حيث انه اخبار عن ثبوته في المنطوق وليس شخصا خاصا من الوجوب بصورة كونه الوجوب كليا فلا يتوجه هنا
اشكال حتى يندفع بما ذكره واما في الثاني فيتعين ارتفاع مطلق الوجوب فيها اذا كان الكلام انشائيا فهو من فوائد العلية والسببية المستفاد
من الجملة الشرطية حيث ان ارتفاع شخص الطلب والوجوب ليس مستندا الى ارتفاع العلة والسلب المأخوذ في الجملة الشرطية فان ذلك
يرتفع ولو لم يؤخذ المذكور في حيز اداة الشرط علة له كما هو ظاهر في اللقب والوصف فمقتضى العلية والسببية ارتفاع نوع
الوجوب الذي انشأه الامر مقيدا بواسطة انشائه شخصا من الوجوب اما نوع الشرط شرطا لذلك الانشاء الخاص فهو بملاحظة نوع
الوجوب المتعلق به الانشاء وان لم يكن ذلك على ذلك الوجه مدلولا للالفاظ ويكفي فيه انتفاء تشخصه من حيث انه عنوان لارتفاع
نوعه نظرا الى العلية المذكورة واما الثاني فلان مبنى الدفع على ما زعمه من عموم الموضوع له والوضع ليس على ما ينبغي كما عرفت فيما
ذكرنا مضافا الى ان ذلك يقضي بما لم يقم دليل عليه لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث ان خصوصيات ما نفسها مستفاد
من الالفاظ والحمد لله **هداية** يجب تطابق المفهوم والمنطوق في جميع القيود المعتبرة في الكلام والاعتبارات الا الاختلاف
الا في النفي والاثبات والوجه في ذلك بعد ما عرفت من ان الوجه في ثبوت المفهوم هو علية الشرط للجزاء حيث ان العلية تقضي
بارتفاع ما فرض كونه معلولا عند ارتفاع العلة ولا يقضي بارتفاع ما هو اجنبي عن العلة ثم مفهوم قولك ان جاءك زيد يوم

في المفهوم والمنطوق

في عدم الفرق في حجية المفهوم بين الوصايا والاوقاف وغيرها

في تطابق المفهوم والمنطوق في جميع القيود الا في النفي والاثبات

الجمعة فاكرمه علّق وجوب اكرام زيد على تقييده بعدم المجيء في يوم الجمعة لا مطلقا فلا يثبت بذلك الا ثبوته في السنة الخ فبذلك ما هو معتبر في الكلام
نعم ينبغي استثناء ما هو متفرع على النفي والاثبات ليس منفيا ولا مثبتا في الكلام وذلك نظير استفادة العموم من النكرة الواقعة
في سياق النفي وجدا استفادته من الواقعة في حيز الاثبات كما في قولك ان جاءك زيد فاعتق رقبة اذ لا مقابلة في المنطوق وجوب عتق
رقبة مرددة بينا فراد جنسها على تقدير الشرط وفي المفهوم يستفاد عدم وجوب عتق كل فرد من الرقبة فذلك ليس نقضا فيما ذكرنا فانه من
بعض خصائص النفي والاثبات الواردين على الطبيعة المطلقة وليس ذلك من قبيل اللفظ الا على القول بدخول وصف الاطلاق
في الموضوع له فيتوجه النفي في المفهوم الى ذلك القيد فقد يتوهم ان قولنا ان جاء زيد فهو يعم على جهة الاخبار الذي يستفاد منه وجوب
الاكرام على تقدير الشرط بواسطة حسن الطلب هو قولنا ان لم يجئك زيد فلا تكرمه فهو يفيد التحريم وذلك ايضا من الامور
المتفرعة على نفس النفي والاثبات فلا يضر اختلاف المفهوم والمنطوق بهذا الوجه نظير اختلافهما بالعموم والاطلاق في المثال
المتقدم فيندفع بذلك لا يخلو من مغالطة وتوضيحه ان قولك يكرم يفيد التحريم فيما اذا وقع في حيز النفي اذا لم يكن مما استفيد منه
الوجوب اما اذا كان مما استفيد منه الوجوب ووقع في خبر النهي فلا يفيد ذلك الا رفع الوجوب بعينه فالصحيح ان قولك يكرم اذا لوحظ
بشرط وقوعه في الجملة الاثباتية التي يستفاد منها الوجوب غير قولك يكرم اذا لوحظ لا بشرط شيء والثاني يفيد التحريم في الجملة المنفية دون
الاول ولا يجري ذلك في الاطلاق حيث ان ورود النفي والاثبات على الطبيعة الملحوظة لا بشرط يفيد ذلك ووقوعه في الجملة الاثباتية
لا يعقل اخذه شرطا فيها اذ المفروض كونها لا بشرط شيء فتدبر والحاصل انه لا بد من ملاحظة الامور المستفادة من صريح
وجوه الكلام فربما يتوهم خلاف ما هو الواقع ومن ذلك ما يتوهم انه لو كان مفاد المنطوق الوجوب العيني كما اذا قال ان جاءك زيد فيجب عليك
اكرامه الظاهر في الوجوب العيني فالمستفاد من المفهوم ايضا هو نفي الوجوب العيني على تقدير عدم الشرط وبعد ما عرفت من ان
النفي والاثبات لا بد ان يتعلقا بعين المفهوم والمنطوق لا ينبغي الاشكال في فساد التوهم المذكور فان ذلك من قبيل الاطلاق والعموم المستفاد
في المثال المتقدم من غير فرق في ذلك بين استفادة الوجوب من مادة الوجوب كما في المثال المتقدم او من الهيئة حيث ان ذلك يرجع
في الحقيقة الى اطلاق المادة والمفروض ان الطبيعة المطلقة اذا وقعت في سياق النفي يستفاد منها العموم ولذلك تراهم يقولون باستفادة
فيما اذا دل الدليل على وجوب اكرام زيد في المثال المذكور على تقدير عدم الشرط تخييرا ولا فرق فيما ذكرنا بين اقسام الوجوب المستفاد من
الهيئة مع الاطلاق والتعيين والنفسية وغيرها فاذا لا ظهور للمفهوم في جميع الاقسام وان كان المنطوق خاصا بواحد منها هذا كله
اذا كان الماخوذ في المنطوق مطلقا واما ان كان عاما استغراقيا كقوله ان جاءك زيد فاكرم العلماء فهل يستفاد من المفهوم عدم
وجوب الاكرام بالنسبة الى كل فرد من العلماء على تقدير عدم الشرط فيه فيستفاد عدم وجوب اكرام زيد العلماء فالمفهوم يحمل على
اختلفوا في ذلك فيظهر من جماعة منهم الشيخ وصاحب المعالم والمحقق القمي الاول وحكي عن بعضهم الثاني ولعل الوجه للاختلاف في ذلك هو
ان العموم الملحوظ في المنطوق هل هو بمنزلة الملاحظة حال الافراد وجملة الشمول والاستغراق فلا يتوجه النفي اليه في المفهوم فيكون
الاختلاف بين المنطوق والمفهوم في الكيف فحسب دون الكم او بمنزلة وجه الموضوع فيتوجه اليه النفي فالاختلاف بينهما بالكم
كما في كيفها على قياس ما يحصل بما نحو عند اهل الميزان وكيف كان فلا بد من تشخيص احد الوجهين حتى يجري على منواله الحكم
المذكور فنقول لا اشكال في تمامية احد الوجهين واما اذا لم يعلم ذلك من القرائن الخارجية فالظاهر ان العرف يساعد الوجه الاول
.... الوجه الثاني يلزم على عامة من قال احد على تقدير
عدم المجيء .... في كل واحد لا يحصل في الشرط المذكور بل لها استبعاد يدفعه
.... زيدا .... لا يستغني عن احد فانه لا يعتقد انه علّق تقدير عدم ... زيد لا يستغني احد توضيح ذلك انه قد
يعتقد ... . في الجملة الشرطية .... فلو اخذ ما في الثاني بجزاء ذلك على سببية الشرط للعموم للحكم لا الحكم
.... ما ذكرنا من التطابق بين المفهوم والمنطوق وما تقدم من ظهور الجملة الشرطية في
العلية .... هو الوجه الاول ولا ينافي ذلك ما هو معروف في الميزان من ان نقيض الموجبة الكلية
.... مما اهل القضايا بل نظرهم مقصور على بيان لوازم ما هو لفظ المتفق من القضية
ولا يلتفت .... للمجموع دون الاحاد ومن هنا يعلم صحة ما افاده بعض الاساطين في قوله عليه السلام اذا
.... فقد ركز .... من ان اللازم من القضية
المذكورة .... وهو مجمل لا يفيد لانه منزلة ...... كل شيء ولذلك ..... بان ما دل على

وكذا يتبع في اثبات وجوب الحج على تقدير عدم الشرط

فيجيء فيه الكلام الاول ويجوز في الحكم ... على ... الخ

عدم نجاسته في الاستنجاء يعارض عموم المفهوم مثل ما يدل على عدم نجاسة الماء اذا كان غالبا الى غير ذلك ونظير ذلك في صحة الاستدلال وفيما الاعتراض فيما افاده الشيخ من عموم مفهوم قوله كل ما يؤكل لحمه يتوضأ منه ويشرب من سؤره وما اعترض عليه الشيخ محمد في حاشية الاستبصار بعدم العموم فلاحظهما متأملا فانه حقيق بذلك ان شاء الله تعالى **هداية** بعدما عرفت من ان ظاهر الجملة الشرطية سببية الشرط للجزاء على وجه الانحصار فلو تعدد الشرط فلا بد من الخروج عن ذلك الظاهر وذلك يحتمل وجوها احدها تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيقول الشارع اذا خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر يفيد كل منهما انتفاء وجوب القصر عند انتفاء السبب الا السبب الآخر ايضا والوجه في ذلك هو المعروف من ان دلالة اللفظ على منطوقه اقوى منه لدلالته على مفهومه ولا ريب انه يحمل عند التعارض يقدم الاقوى ثانيها رفع المفهوم فيهما ويظهر الثمرة انه على الاول يستدل بهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء المفروض بخلافه على الثاني وعلى الوجهين لا ريب في لزوم المجاز على القول باستناد المفهوم الى الوضع وقد يتوهم انه على القول بالتضمن لا يكون هناك مجاز وهو وهم اذ على تقدير يلزم استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وثالثها تقييد الملازمة الشرط في كل منهما بالآخر فيكون المراد في المثال المذكور اذا خفي الاذان عند خفاء الجدران فقصر وعدمها فالمعنى اذا خفي الاذان ولم يكن الجدران مخفية فقصر فعلى الاول يرجع الامر الى ان كل واحد منهما جزء السبب فلا يجوز القصر مع خفاء احدهما فقط كما ذهب اليه جماعة وهو ابعد الوجوه وعلى الثاني يكون كل واحد منهما سببا مستقلا عند عدم الآخر واما مع وجود الآخر فالسببية فيهما وهذان الوجهان بل ثانيهما باستناد المفهوم الى الاطلاق يرد بما يستند به ذلك عليه حيث انه لو كان بالوضع يلزم ما عرفت من المجاز ولا يلزم على هذا التقدير الا تقييد الاطلاق وهو لو كان مجازا ايضا مقدم على غيره من انواع المجاز ورابعها ابقاء احدى الجملتين بحالها نفيا على منطوقها والتصرف في الاخرى كل كما هو ظاهر من الحلي في المثال فانه جعل المناط في القصر خفاء الاذان فقط وقيد منطوق الآخر بخفاء الاذان ومفهومه بعد مرجح الى الانتفاء الجدار التابعة راسا اللهم الا ان يكون بعد الجدران من الامارات التي يتوصل بها الى خفاء الاذان فلا يلزم التصرف حينئذ فيهما اذ ليس ان المشترك بين الشرطين من كل واحد منهما او توضيحهما لظهور الشرطية هو كون الاحد في الشرط خصوص الخاص لانه منحصر في الجزاء الا ان تعدد الشروط يقتضي قرينة على ان الشرط انما هو شرط الاعم الشامل للشرط الآخر فلا مجاز فيما يدل على التعليق ولا تقييد في اطلاق احد الشرطين ولعل الاقرب بناء عدم ذلك تعدد على التعدد وكيف كان فالوجه الاول والقسم الثاني من الثالث مشتركان في هذا الوجه في ان الحكم ثابت على تقدير كل واحد من الشرطين ويرتفع عند عدمهما معا كما هو الشأن فيما اذا تعددت العلل مع قيام احدهما مقام الاخرى الا ان الاختلاف في وجه التصرف فعلى الاول يلزم المجاز كما عرفت ان لم نقل بان التخصيص مجاز والوجه فيه لزوم المفهوم من اللوازم العقلية للمنطوق ولا يعقل التصرف في المدلول الالتزامي الا بعد التصرف في المدلول المطابقي وعلى الثاني يلزم تقييد للاطلاق في كل واحد منهما بعدم الآخر واما مع وجود فاما ان يكون الثالث المتقدم المشترك على ما تعرفت على الثالث فلا يلزم شيء منهما الا انه خروج عن الظاهر حيث ان ظاهر الشرط كونه علة بعنوانه الخاص لا بالجامع بينه ان شاء الله تعالى **هداية** اذا تعددت الاسباب واتحد الجزاء فلا اشكال على القول الحلي من الغاء احدى الجملتين كما انه كذلك على ما ذهب اليه البعض من ان كل واحد منهما جزء السبب على الوجوه الاخر فيلزم تعدد المسببات ولزوم ايجاد الجزاء على حسب تعدد الشروط او يتداخل المسببات ويكتفي في الاتيان بالجزاء دفعة واحدة اختلفوا فيه على اقوال فالمشهور على عدم التداخل وذهب جماعة منهم المحقق الخوانساري الى التداخل على ما يظهر منه في المشارق وعن الحلي التفصيل وتفصيله وتوضيح المقام يتم برسم امور احدها ان التداخل انما يعتبر في الاسباب كان يقال بان تعدد الشروط لا يقتضي الا ايجاد جزاء واحد سواء كانت تلك الاسباب من نوع واحد مثل تعدد افراد النوم المقتضي لوضوء واحد او من انواع مختلفة كتعاقب النوم والبول بالنسبة الى الوضوء واخرى يعتبر في المسببات بان يكون تعدد الشروط مقتضيا تعدد المسببات لا ان الجزاء الواحد يقوم مقام المتعدد فعلى الاول فتداخل المسببات عزيمة ويتوقف جواز الاتيان متراتبة على وجه الامتثال على دليل وعلى الثاني رخصة ولعل نظر الى تداخل المسببات في المقام كما يظهر من استدلالهم بحصول الامتثال فيما لو اتى بالمسببات واحدة لا تنافي ذلك الاستدلال بان العلل الشرعية معرفات فلا يمتنع اجتماعها في شيء واحد لظهور دعوى تداخل الاسباب الا انه مصوغ بصيغة اثبات عدم تعدد الجزاء كما هو المصرح به في كلام بعضهم من ان المراد تداخل المسببات وانما عبروا عنه بتداخل الاسباب تنبيها على علة الحكم الثاني الجزاء المأخوذ في الجملة قد يكون قابلا للتعدد وقد لا يكون كقتل زيد اذا وقع جزاء لشروط عديدة لا ينبغي الاشكال في خروجه عن محل النزاع نعم قد يشكل في كيفية تأثير الاسباب المتعددة فيما لا يقبل التعدد اذا تعاقبت الاسباب او تواردت دفعة واحدة فانه اما ان يكون سببية كل

مستقلا لم

منهما أصيلة الحالة المعروفة لو استند الاثر اليهما معا هو خلاف الفرض لكفاية احدهما فيه قطعا القول بان القدر المشترك بينهما
سبب لا يدفع التضيق لعدم تحققه الا في الاشخاص ووجوده الذهني لا يترتب عليه شيء واستناد الاثر الى احدهما ترجيح بلا مرجح قوله
اما ان يكون السبب مما يختلف شدة وضعفا او لا فعلى الاول لا اشكال لاستناد الماهية الشديدة اليهما دفعة عند التوارد
انقلابه الى الصنف الشديد عند التعاقب على التخالف فنلتزم بان السبب هو القدر المشترك ولا ضير فيه اذ القدر المشترك لا
يتعدد بتعدد الاشخاص لوجوداتها الخاصة لا اقول ان نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجود هي السبب حتى يرد بان الماهية لذاتها
لا يترتب عليها شيء بل الماهية من حيث الوجود الاثر لا حكم لنفس الوجودات الخاصة حتى فلو تعاقب الاسباب فالاثر مستند الى الاول
يلغو الثاني التعدد بل بنية المحل بعد الاتصاف بالمثل ولو توارد دفعة فعند الاخذ فالاثر مستند الى الماهية الموجودة ولا اختصاص للوجود
فلا يلزم محذور التعدد نعم هاهنا ذكرنا يظهر فساد ما قيل من انها معرفات اما اولا فلما ستعرف من انه خلاف الواقع واما ثانيا فلان الا
الواقعية ربما يكون كل الشارع كما حكي عن فخر المحققين انه جعل مبنى المسئلة على ان الاسباب الشرعية هل هي معرفات او مؤثرات
مؤثرات فعلى الاول فالاصل التداخل بخلافه على الثاني ولعله يتبعه في ذلك بعض المحققين في كتابه الموسوم بالعوائد حيث انه بعد
قسم الاسباب قسمين وجعل الاسباب الشرعية من المعرفات وصرح بامتناع اجتماع الاسباب الواقعية قال انه لا بد من الاسباب في قولهم
الاصل عدم التداخل هذا القسم يعني الاسباب الواقعية لان الاصل انما يستعمل في مكان جواز التخلف عنه بدليل بل يصرح بان
الاصل عدم التداخل الا فيما يثبت التداخل وكذا لا كلام في جواز التداخل فيما كان من الثاني اذ المعرف علة للوجود الذهني و
موجود واحد ذهني لعلل متعددة جائزة ولذا يستدل على مطلوب واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الوجود الذهني الى كل منها
ولذا لا يرتفع ذلك الوجود الذهني بظهور بطلان واحد من الادلة اقول القول بان الاسباب الشرعية معرفات من المشهورات التي لم
نقف على اصل لها نعم قد يكون في الاسباب الشرعية ما هو كاشف عن امر آخر غير الحكم الذي قد جعله الشارع سببا كالبينة واليد
ونحوهما فانهما سببان للعمل بمقتضاهما ووجوب التعويل عليهما مع كونهما كاشفين عن نفس مقتضى المدلول واين ذلك من كون
الاسباب الشرعية معرفات على جهة الاطلاق وتعدد الاسباب الشرعية لعله لا كتعدد الاسباب العقلية فكما ان ذلك لا يقتضي لكلية
فيها لا يقتضي فيها ايضا واما ما افاده من انه لا بد من الاسباب في قولهم آه ففيه ان الحال هو تعدد العلة التامة وتلك الاسباب لكل
لرجوعها الى القدر المشترك كما في الاسباب العقلية ولا يتأتى ذلك لكونه اصلا لا يجوز التخلف عنه بدليل نظرا الى ظهور اللفظ في العلية
التامة مضافا الى ان كلماتهم مشحونة بما يدل على خلاف ما افاده في موارد شتى كما هو غير خفي على المتتبع واما قوله لا كلام في جواز التداخل
فيما كان معرفا لما ذكره من التوجيه ففيه انه لم يعلم فرق في امتناع توارد العلل التامة على معلول واحد بين ان يكون موجودا ذهنيا
او خارجيا بل وليس ذلك الا الموجود الخارجي واما الوجود الذهني فهو المعلول دون العلم فان وجود العلم الخارجي وان كان من الامور
الذهنية بما هو بواسطة المعرف طريق لا امتناع احدهما هو لزوم خلاف الفرض فيما لم يكف احدهما في الوجود وتحصيل الحاصل
على تقدير الكفاية واما تعدد الادلة فربما يحتمل ان يكون لتحصيل مرتبة من الكشف لم يكن قبل كما هو المحسوس من الامارات الظنية
التي تعين اجتماعها العلم الا فلا بد من توجيه ذلك على ما وجهنا به العلل في الموجودات الخارجية واما عدم زوال الصورة عند ظهور
بطلان احد الادلة فلم يظهر لنا وجه ربط له بالمقام والعجب انه تفطن بذلك واعتذر عنه بالفرق بين الوجود الذهني والخارجي حيث
انه لا يمكن كون الشيئين في الخارج شيئا واحدا بخلاف الوجود الذهني فانه يصير الف موجود ذهني موجودا واحدا بمعنى تطابق
موجود واحد في الذهن لالف موجود خارجي فينتزع من كل الف موجود صورة وهيئة كلها منطبقة على موجود ذهني واحد فيه
تعدد الموجود الذهني بما هو يتعدد بتعدد الملاحظة والانتزاع ولا ريب في امتناع ذلك لما لاحظات كامتناع اتحاد الموجودات الخارجية
بل ما نحن فيه منها ايضا كما عرفت اما اتحاد تلك الصور المنتزعة من افراد كلي واحد فعلى تقدير تعدد الملاحظات يراد به عدم اختلافها
فيها مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود الذهني اذ لا يرتاب عاقل في التغاير مع ملاحظتها على ان ذلك خلط بين التصور والتصديق
فان الاعتقادات لا يتصور فيه ما ذكره في الصورة الكلية المتصورة فانه موجود على واحد يتوقف ثبوته بثبوت التعدد كما هو ظاهر الفحل المتتبع
وهو شهيد بالجملة فلم يظهر لنا وجه صحة الابتناء المذكور فلا بد من التامل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا الرابع زعم بعضهم
جريان النزاع المذكور فيما اذا قال الشارع صم يوما صم يوما نظرا الى ان الامر سبب للوجوب فيتعدد السبب ووحدة المسبب فيمكن ان
يقال فيه ما يقال في غيره والظاهر اختصاص النزاع بما اذا كان الامر ان مسببين عما جعله الشارع سببا ويتفرع عما جعله الشارع
سببا ويتفرع منه التسبيبية على القول بعدم تعلق الجعل بها على وجه الاستقلال وانتفائه فيما زعمه ظاهر وان كان يمكن

النزاع السببية والمسببية مع المصلحة الداعية الى الامر وايجاب الشارع كما لا يخفى ثم ان الشهود في مثل ما فرضه هو تعدد التكليف
مع قطع النظر عن قرينة الاتحاد كما اذا كان احدهما منكرا والآخر معرفا او قرينة التعدد كالعطف ثم اقف على حجة فيه عدا ما
يظهر من بعض الاعلام من دعوى الظهور العرفي وستعرف الكلام فيه الخامس لعلّ النزاع في هذه المسئلة انما يؤل الى اقتضاء
السببية عند التعدد تعدد المسبّب وعدمه فلو لم يكن في المقام الا ما هو مدلول الاطلاق لا اللفظية كما اذا قام اجماع على سببية امور
لوجوب شيء من غير القطع بسببية الامرين بمكان يتأتى في الاقتضاء المذكور فما يظهر من بعضهم في المقام من الاستدلال على المذهب
المشهور بالاطلاق لا وجه له فلعل مقصوده رفع منع حجية على حكم التداخل فيما اذا كان دليل السببية فيهما لفظا او
فالقائل بالتداخل لم يظهر منه عدى التخصيص والتقييد حجة بعد الاطلاق في مبادي الناس فمنه الاصل التداخل فيما
كان النزاع في تداخل الاسباب ورجوع الكلام على تقدير عدم التداخل الى دعوى تعدد التكاليف ولا ريب انه عند الشك في تعدد التكليف
الاصل البراءة عن المشكوك وقضية الاصل عدم التداخل فيما لو كان المراد تداخل المسببات الأولى البحث الى انه بعد ما ثبت من تعدد
التكليف فهل يمكن اداؤه بفعل واحد ولا ريب انه شك في سقوط المكلف به بعد العلم بالتكليف على ما ذكرنا او لا ينظر ما حكا
البعض عن الشافعية من ان مقتضى الاصل عدم التداخل فكلام خال عن التحصيل فانه ان اريد به الظهور فقد عرفت ان منع
المسبب في سببية الاستصحاب فهو مما لا يعقل له وجه على تقدير فلا عبرة به وان اريد به الغلبة في الكثرة فهو ايضا باطل انتهى ملخص
والظاهر ان لفظه فيه سر الى ما ذكرنا من ان الامر دائما مع ما حل من ذلك ثم ان لبعض الاعلام في نظير المقام وملخصه مقتضى الاصل
العملي التداخل فيما اذا علم تعدد التكليف فيجزي الاتيان بالفعل الواحد عن مجموع التكاليف وان كان الاصل اللفظي فاضيا بعدم
الاجزاء فان المفاهم عند العرف تعدد المكلف به عند تعدد التكليف قولنا ثبت تعدد التكاليف فان قلنا بان تعددها يوجب
تعدد المكلف به كما هو التحقيق على ما ستعرفه فلا وجه لما افاده من ان الاصل التداخل وان كان فلنا ان ذلك لا يقتضي التعدد
كما يراه بعض في تداخل الاسباب فلا نعرف وجها للدعوى ظهور اللفظ في تعدد المكلف به وتوضيحه انه لا كلام فيما اذا كان في المقام ما يدل
على التعدد مثل العطف الظاهر في المغايرة وسوق الكلام على جهة التأسيس لا الاتحاد بل الكلام انما هو في مقتضى الدليل بحسب الوضع
اللغة ولا شك ان الامرين انما تعلقا بالطبيعة الواحدة لا يقتضيان الا ايجاب تلك الطبيعة ولا دلالة في اللفظ على غير ذلك بحسب
الوضع اللغوي فلا وجه لدعوى فهم العرف من اللفظ تعدد المكلف به فلو كان دلالة فقضية العرف فليس الا من جهة ان تعدد التكاليف
يقتضي تعدد المكلف به لما ذكرنا سابقا من ان الطبيعة الواحدة على حدتها لا يحتمل وجوبين لكونه من اجتماع المثلين فينصرف
التكليف الى الوجوبات الخاصة بحسب تكرارها على حسب تكرار الامر وفي ذلك يكون التكاليف ثابتة بالنقل وبغيره من
الادلة اللبية كما تقدم لدلالة الاشارة وبالجملة لا اصل العملي يختلف على حسب ما عرفت فلا وجه لما يوجد في كلمات غير واحد منهم من
الاطلاق وان تدبر فيما ذكرنا في هذه الامور فاعلم انه ذكر بعض اجلّاء السادة الاعلام وجوها للقول المشهور فقال اما حيث انه اتفق
في محكي المختلف تبعا للعلامة في شرح الوافية انه اذا تعاقب سببان او اكثر فاما ان يقتضيا مسببين مستقلين او مسببا واحدا
او لا يقتضيا شيئا او يقتضي احدهما شيئا دون الآخر والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وهو تعدد المسبب لزم فلا يحصل
التصور في المذكورات واما بطلان تساوي الا لا تحادها عرفت بطلانه فان النزاع مذكور بما هو مبني على خلافه واما الثاني
بان ذلك خلاف ما فرضنا من كل واحد منهما سببا قد ثبت لدليل مما الشغل استشنا ان مقتضى يوجب الترجيح بلا
مرجح مع انه خلاف المفروض من مدلول السببية على مقتضى يوجب مذكورة انه في تحصيل لوجه المذكور يجري في مقدم
ذلك حد بها دعوى اثر سبب لشي الذي انه غير لا اثر له التي تعدد لا يوجب حسن لفعل بها اثر انتداخل
لا بد له من منع حد المقدمات المفروضة على سبيل منع الخلو فعلى هذا منع بعضهم منع المقدمة ويمكن ان يستند في ذلك الى
احدها والظاهر من بعض الاعلام في تعليقه على المقام حيث قال لا مانع من كون السببين لكل شيء على المسببين ونوضحه
بجواز ان يكون شيء واحدا ثار متعددة ولوازم عديدة يتكشف عنه بتلك الاثار واللوازم سواء كان مغايرة في الوجود ولا
تعدد اللوازم لا يدل على تعدد الملزوم كما هو ظاهر فيجوز ان يكون الاسباب الشرعية من هذا القبيل وعلى تسليم اثبات هذه المقدمة
وقد عرفت ان الفاضل النراقي لم يكتف بالمنع المذكور بل ادعى ان الاسباب الشرعية ليست باسباب حقيقية وانما هي معرفات ويؤيد
الدعوى المذكورة تواردا الاسباب الشرعية على مسبب واحد مع منافاته لما كما في موارد نبه عليه تنوعي على ضوء واحد قول ان بعد
ما فرضنا من ان الظاهر من الجملة الشرطية هو سببية الشرط للجزاء وقلنا لم يعلم بما اخترناه لكون ولا وجه للمنع المذكور لرجوعه الى

كلام امام

الوجه الاول

الاولى

مقدمة تابعة على ان الكلام لا يختص بالجملة الشرطية بل يجري فيما اذا ثبت السببية بالتصريح بها بل وفيما اذا قام عليها الاجماع
كما عرفت لا يقال حيث ثبت قد ثبت في بعض الموارد معرفية الاسباب فيقوم احتمالها ويرجح على احتمال المؤثرية نظرا الى موافقته
لاصالة عدم تعدد الاثر لانا نقول لا عبرة بالاصل في قبال الدليل الظاهر في التعدد واما الدعوى المذكورة فيكفي في دفعها عدم
دليل من العقل والنقل عليها وبعد ما عرفت من الظهور ثم التعريف لا دلالة في موارد الاسباب على المعرفية اما اولا فلانتقاضه
بالاسباب العقلية الغائية فانها ايضا قد تجتمع على امر واحد واما ثانيا فبالحل وهو ان نقول بان القدر المشترك هيهنا سبب ولا
غائلة فيه كما مر منا واما مسئلة الاحداث فلا تدل على مطلوبهم اما اولا فلان المقصود بالوضوء كما علم بالدليل ليس الا
رفع الحدث وهي الحالة المانعة عن الدخول فيما هو مشروط بعدمها لا شك انها بعد ارتفاعها بوضوء واحد لا تقبل المحل
لوضوء آخر بقصد رفع تلك الحالة فيكون ذلك من قبيل ما لا يقبل التكرار الخارج عن المتنازع فيه واما ثانيا فلان اثبات
المعرفية في الوضوء لا يجدي في اثباتها في غيره الا على وجه القياس لا نقول بر سلمنا ان الاسباب الشرعية معرفات لكن ذلك
بلازم تعدد الاثر لامتناع توارد المعرفات على معرف واحد فتعدد المعرف كاشف عن تعدد المعرف ولا يتخذ لك عدم دلالة تعدد اللوازم
على تعدد الملزوم حيث ان ذلك انما يكون فيما اذا لم يقصد بها الاستكشاف فان قلت نعم ولكن معرفية شأنية قلنا ظاهر الادلة
فعلية المعرفية ومنه يظهر فساد ما افاده في التعليقة من ان السببية الشرعية لا تنافي عدم فعلية التاثير لصدق السببية الشرعية مع
شأنية التاثير قطعا كما في مسئلة الاحداث وجه الفساد انه ان اريد بذلك الفرق بين الاسباب الغائية والشرعية لعدم منافاتها
للفعلية في التاثير دون الادلة فهو كلام خال عن التحصيل بل لا يعقل الفرق بينهما وان اريد به منع ظهور دليل السببية في الفعلية
فقد ظهر فساده بالرجوع الى العرف فكيف كان فلا تعرج لها للدعوى المذكورة بعد ما عرفت من مسئلة نهاية قياس الاحداث و
اشباهها مما لا دلالة فيها عليها نعم يظهر من بعض الاجلة الاستناد الى وجه آخر في الدعوى المذكورة حيث قال في دفع ما استشكل على
القول بحجية المنصوص العلة من انه بناء على القول بان علل الشرع معرفات ان علل الشرع على ضربين الاول العلل المجعولة في الشرع عللا او
اسبابا للاحكام مخصوصة كالاحداث للطهارة واسباب الكفارة والعقود والايقاعات لما يترتب عليها فانها معرفات لها وليست عللا
حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم كونها من المادية والصورية واضح كذا عدم كونها من الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الشرعية
اليه تعالى لا الى تلك الاسباب وكذا عدم كونها الغائية لظهور ان المقصود بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها الثاني العلل
التي هي مناط حكم الحكيم وجهات حسن التشريع وما تستند اليه مطلوبية الفعل ومبغوضيته كاسكار الخمر الموجب لمبغوضيته وهذه
العلل علل حقيقية فمرجعها الى العلة الغائية فان المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف عن السكر وفساد العقل ثم حمل قولهم بانها
معرفات على القسم الاول وحمل مبنى القول بحجية المنصوص العلة القسم الثاني انتهى كلامه رفع مقامه وفيه ما لا يخفى اما اولا فلان
المتقدم فلان القول بالمعرفية لا ينافي الحجية اذ لا يضر في كون الاسكار كاشفا عن علة التحريم مع اطراد الحكم نعم لو قيل بكونها عللا ناقصة
ثم الاشكال المذكور ... مدفع لوروده ... ان ما استند اليه في كونها عللا حقيقية من انحصارها في الاربع غير مستقيم اما
اولا فلان دعوى الانحصار فيها باطلة كما اعترف بها جماعة منهم شارح المقاصد حيث قال بعد تقسيم الخارج الى ما به الشيء وهي الفاعل
والى ما لاجله الشيء وهي الغائية لا دليل على الحصر فيهما سوى الاستقراء وهو ايضا تام ... موضوع العرض خارج لا فاعل ولا
غائية وثانيا سلمنا الانحصار لكنا نقول انها للفاعلية كما ان حركة اليد علة فاعلية لحركة المفتاح بل ولا بد من تعميم العلة
الفاعلية على وجه يدخل فيها الشروط والالات كما صرح بعضهم فقوله لاستناد جعل الاحكام اليه تعالى لا الى تلك الاسباب فيه من
الخلط ما لا يخفى سيما على ما زعمه من مجعولية الاحكام الوضعية بنفسها فانه يتم يتأتى السببية لتلك الاسباب ومن ذلك من استناد
المسببات لتلك الاسباب اليها فان ترتيبها لسبب لا ينافي استناد المسببات بعد تشريع السببية ثم لا يخفى ما فيما افاده من نفي كونها
من الغائية ثم انما افاده في القسم الثاني من انها علل حقيقية لا وجه له على ما زعمه قوله مرجعها الى العلة الغائية فيه انه لا يعقل
ان يكون الاسكار غاية لحرمة الخمر وكون المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف عن فساد العقل لا ربط له بما ظهر الفرق بين
التحريم وهو الحفظ وبين غاية الحرمة التي هي معلول الاسكار وتوضيحه ان العلة الغائية هي علة فاعلية الفاعل وسبب لنجح الفاعل
مطرح المقدور ومعلوليتها لا بد ان يكون فعلا من الافعال وما ذكره انما يصح غاية للتكليف الذي هو فعل المكلف ولا دخل
مما نحن بصدده من فرض علية الاسكار للحرمة التي هي من الاوصاف دون الافعال وذلك في الغاية ثم ان هذه المسئلة ذكرها في خلال
اجتماع العلل على المخصص ولو لم يكن الحكم قابلا للشدة والضعف وكان وعلم عدم الاشتداد بدليل جاز ان يكون علية التأثير

بعد سبق المقدمة كونه تشامعرفا وكاشفا محصا انتهى قول ولعله اخذه من اجل اتباع في تعليقه انه حيث قال ... [illegible]
نفسه لا مانع من كون الشيء سببا للشيء معرفا وكاشفا عن السبب لا ... [illegible] فانه لا يعقل القول بان الشيء ... [illegible]
مسبوق بشيء فهو سبب ... فهو معرف لا سبق لما ... بالنسبة الى دليل السببية فان اقتضى السببية ... [illegible]
لا وجه له وان اقتضى المعرفية فلا وجه للقول بان ... بيه وتوضيح ذلك ان الاسباب الشرعية ليست الا كالاسباب العقلية
كانت من جنس واحد او من اجناس مختلفة لرجوع الكل الى سببية القدر المشترك ضرورة امتناع اجتماع العلل على معلول ... [illegible]
تواردت على شيء واحد غير قابل للتعدد ... امتناع تحصيل الحاصل لو كان الاثر هو الاثر الحاصل بالاول ... [illegible]
اجتماع الامثال لو كان غيره فعدم تاثير السبب الثاني ليس بواسطة تصرف لفظي في دليل السببية كما هو في هذه ... [illegible]
العقلية بل بواسطة عدم قابلية المحل لحصول الاثر وذلك لا يقتضي لكاشفية ... [illegible] عن التاثير وهو ... [illegible]
في المحل وكيف كان ... هذه الدعوى ... الاسباب العقلية والعادية ... [illegible]
شرائط السبق ... [illegible]
والسابق كما في صورة التوارد في زمان واحد ... لا تصلح للترجيح ... [illegible]
زمان كالعلل الاستقلالية ... [illegible] ... تعدد الاسباب المتعاقبة الكلي بواسطة
الزمان ... من السبب ... الحاصل في القطعة الاولى من الزمان ... [illegible]
العياء ... [illegible] ... هذه التكلف ... [illegible]
لا تباعد ها اعتبارا ... [illegible] ... الاسباب لها ... [illegible]
في الاسباب العقلية يلزم تخلف المعلول عن العلة ... المعروض ... السبب ... يكفي في الاستناد ... [illegible]
فلحوق الثاني لا اثر يترتب عليه ... الثاني ... الاشتغال بهما في صح ... الاولى من الدليل ... [illegible]
استظهار ... [illegible] ... الاثر والتكليف ... [illegible]
موضوع للطبيعة المرسلة التي لا يتوجه بها شوب التعدد كما هو ... [illegible]
... [illegible] ... الاسباب الا دليل على ... [illegible]
التكاليف ... [illegible]
الامتثال ... [illegible]
... [illegible]
يقول ... [illegible] ... الاصل ... [illegible]
هو موضوع ... [illegible]
ح الا الاصل هو لا تمام الدليل ... السببية في العقلية ... [illegible]
تعدد ... [illegible] ... المطلوب ... [illegible]
المطلوب في الاول ... [illegible] ... المطلوب ... [illegible]
... [illegible] ... السببية ... [illegible]
بعضهم ... [illegible]
تعدد ... [illegible]
السببية ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ... المسئلة الاولى ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

الاكرام لا يراد به الا نفس الطبيعة وهذه التصرفات مما يدل عليه العقل في مقام امتثال الامر المتعلق بتلك الطبيعة الا ترى انه لو
الامر بان المطلوب به هو تعليق الافراد المندرجة في السبب لا يعد ذلك قرينة على الاستعمال المذكور بل لو كان كما زعمه بلزومه وقوع ذلك الاستعمال
في جميع الموارد التي ثبت فيها عدم التداخل ولا اظنه ارتضيا بذلك هذا محصل الكلام في اثبات المقدمة الثالثة بان السبب الثاني لا بد
ان يكون مؤثرا واما المقدمة الثانية التي يطلب فيها مغايرة الاثر الحاصل من السبب الاول للاثر الحاصل من الثاني فمنعها جماعة منهم المحقق
النراقي قال في محكي العوائد بعد ما نقلنا منه من عدم معرفة الاسباب الشرعية لا يصح في موارد ها النظر الى امكان ذلك في الوجود الذهني ما
انه لا شك في ان الاسباب الشرعية علل للاحكام المتعلقة بافعال المكلفين لا لنفس الافعال ضرورة لزوم الانفكاك على تقدير عليتها لها
لاحكامها فمعنى قولنا الا يوجب تعدد الفعل انما يوجب تعدد معلولها وهو الوجوب وتعدد الوجوب لا لا ترتب على وجوب ايجاد الفعل متعدد
لامكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد كما في الافطار بالحرام في نهار رمضان وقتل زيد القاتل المرتد تنتهي بالقصاص اشعريه بعض الاجلاء
ايضا حيث قال ان تعدد التكليف بنفسه لا يقتضي تعدد المكلف به الا ان ينضم اليه ظهور عرفي انتهى اقول بعد تسليم ان الاسباب الشرعية
حقيقية كالاسباب العقلية والعادية لا وجه لما ذكره والتحقيق انا نلتزم بان الاسباب الشرعية اسباب لنفس الاحكام المتعلقة
ومع ذلك يجب تعدد ايجاد الفعل في الخارج كما هو المطلوب فان السبب الثاني يكون هو اشتغال الذمة بايجاد الفعل ولا شك ان السبب الاول
يقتضي ذلك فانا فرضنا وجود مثله فيوجب اشتغالا آخر ولو لم يقتض ذلك فاما ان يكون بواسطة نقص في السبب او في السبب
ليس شيء منهما اما الاول فلما هو المفروض واما الثاني فلان قبوله لاشتغال المتعدد وعدمه انما هو تابع لقبول الفعل المتعلق
به كما هو ظاهر للمتامل والمفروض قبوله للتعدد اذ لا وحدة فيها لا شخصا ولا نوعا كما قررنا فوق ذلك يمكن تعلق فردين من حكم بفعل واحد
لو فرض ذلك انما هو بواسطة وحدة المحل وعدم قبوله للتعدد فان الافطار بالحرام فعل خاص لا يحتمل التعدد فلا يحتمل وجوبين لا انه
... انه يحتمل الا ضعيف في التاكيد على وجه لا يكون هناك فردان من الوجوب بل انما اجتماع الامثال فلا يقاس ما نحن فيه بذلك اذا كان
... فان قلت ان كان التاكيد ممنوعا ولا ذلك مانع من احتماله في المحل الذي لا يقبل التعدد فيحتمل المستدل دفع ذلك الاحتمال بالدليل قلت
ملاحظة الاسباب العقلية ترفع هذا الاحتمال فانا اذا فرضنا سببين كل منهما لحكم آخر قابل للتعدد لا يعقل التاكيد اذ على تقديره
يلزم تعلق وجود الافراد المتعددة مع انه مشاهد بالعيان في الاسباب العقلية فظهر ان المانع انما هو عدم قبول وحدة المحل سواء كانت الوحدة شخصية
او نوعية والحاصل ان السبب الاول يقتضي اشتغال الذمة بالتكليف بايجاد الطبيعة المهملة والمفروض ان مثله السبب الثاني للاول في التاثير والسبب
... اشتغال الذمة بايجاد اخرى كما في الاسباب العقلية نعم ما ذكره يتم في الاوامر الابتدائية مع قبول المحل ايضا لان مجرد القابلية غير
... ان ... تنبيه الاشتغال الحاصل بالامر الثاني فيها لا استلزم مغايرته للامر الاول حتى يكون مقتضيا للتعدد لاحتمال
التاكيد ... الامر بالطبيعة كما اشرنا اليه سابقا بما هذا ان ارادة التاكيد المحتمل في المقام تاكيد مرتبة الطلب في الوجوب وان
... بواسطة ... فهو مقام التحقيق الاولى كما في التاكيد الحاصل بتحريم الافطار في نهار رمضان من جهتين وان اريد التاكيد
... الامر المتعدد الابتدائي ... الاوامر ... بالصلوة في الكتاب والسنة فهو اظهر من ان يخفى وان كان يوهمه بعض
... عصر ... الامر ... على الامر الاول ... في التاكيد كما هو ظاهر وذلك للجلاء عما نحن فيه
... الاشتغال ... وجود السبب يقتضي بكلام الدال على السببية فيكون ذلك الوجود بانه كل واحد منهما
... بواسطة الكلام الدال على السببية ويترتب عليها وجود ... على وجه مستقل وبعد حصول
... للاشتغال بافراد متعددة ... المرام انها اسباب لنفس الاحكام وان ضرورة
... بسبب ... لا عقلي ولا عادي ... يكون بها عقوا مضافا في نظر العاقل للعقل مثلا
... تشبيه ... رحمه الله ... احاديث ... على ان للعبادة
... الاسباب ... لا وجه ... لاسباب الفعل الوضوء كذا الا
... لا ... المدعي بين الشرط والجزاء حيث يكون الجزاء من
... مقتضى الاجزاء ... المذكور ... ذلك ان ... بالسلم فاضعف
... كما لا يخفى فالتعويل ... مذكور على ما ذكرنا اما الكلام في المقدمة الثالثة
... ايجاد فعل واحد ... ومن ... لا كلام ... المقدمة ... لتمامية
... كلام ... ذلك ان ... الثانية ايضا حيث قال ان لطافه كل من الاسباب

ومتحقق في ضمن فرد واحد ولا يخفى اختياره للوجه الثاني ربما يمكن استفادته من بعض الاعلام ايضاً فانه عول في استفادة التعدد في
الاوامر الابتدائية على ما هو خارج عن مقتضى اللفظ حيث اجاب عما اورد على نفسه من ان قضية اطلاق المادة عدم التعدد لكفاية ايجاد
فمن اين يجيء التقييد بقوله يمكن استناد ذلك الى ضم احد الامرين الى الآخر فان الفرق بين الاوامر الابتدائية والمسبوقة بالاسباب من
هذه الجهة غير معقول وان كان نظره منه الفرق لكن بدعوى انه هو الابتدائية في التعدد دون العكس كما اشرنا اليه ومن الغريب قوله في
جواب السؤال المذكور بل لا يبعد ان نقول في المقام ان ثبات الفهم المذكور في صحة كل من الامرين لقضاء كل منهما باستقلاله في
ايجاب الطبيعة ووجوب الاتيان بها من جهته فقضية ذلك تعدد الواجب المقتضي للزوم الاتيان بهما كذلك فان دعوى ذلك في
غير ذوات الاسباب الا عرفت الوجه منها وكيف كان فيحتمل رجوع هذه الكلمات الى المقدمة الثانية كما يحتمل رجوعها الى الثالثة وعلى
الاول فقد استوفينا ما عندنا وعلى الثاني نقول قد قررنا في المقدمة السابقة ان متعلق التكاليف هو الفرد المغاير للفرد الاول
بالسبب الاول ولا يعقل تداخل فردين من ماهية واحدة بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل ايضاً على ذلك التقدير الا
باسقاط الحكم التسبيبي واما التداخل الاعتباري بواسطة تداخل ماهياتها كما كشف عنه رواية الحقوق ومثل تداخل الاكرام والضيافة
فيما اذا قيل اذا جائك زيد فاكرمه او اذا سلم عليك فاضفه هاشمياً فعند حصول السببين يمكن الاكتفاء باكرام العالم الهاشمي على وجه
الضيافة فيما لو فصل فمثال الامرين في التعبديات ومن ذلك من تداخل الغسلين لا يوان بعد الاسباب يحتمل ان يكون كاشفاً عن
ماهيات المسببات ايضاً فيصح دعوى الاكتفاء الا انا نقول ظهور لفظ المسبب في ماهية واحدة مما لا يقبل الانكار ولو سلمنا فلا يجدي بعد
العلم بالتصادق لامكان التباين فالقاعدة قاضية بالتعدد وما ذكرنا محصل الدليل المذكور وله وجوه اخر كلها مزيفة لا فائدة
في ايرادها فليراجع الى فوائد السيد السند بحر العلوم وما ذكرنا ظهر احتجاج القائل بالتداخل ايضاً من الاصل وغيره فلا نطيل الاعادة
واحتج بعض على ما ذهب اليه من التفصيل التعدد عند اختلاف الاجناس وعدمه عند الاتحاد بدعوى الصدق على الثاني وما
لتسببه على الاول قال في محكي السرائر في مسئلة تكرار الكفارة عند تكرر وطي الحائض بعد ان اختار العدم لاصالة البراءة وما
العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اجناس وقال في بحث السجود ما لفظه منه لوجه المذكور الى ان قال فاما اذا
اختلف الجنس فالاولى عندي الواجب الاتيان عند كل جنس لسجدتي السهو لعدم الدليل على تداخل الاجناس انتهى والانصاف
انه لا وجه للتفصيل المزبور اذ بعد الاذعان بامتناع توارد الاسباب والعلل على معلول واحد لا بد من القول بان العلة هو
القدر المشترك بين تلك الاجناس المختلفة على حد لا مدخلية لخصوصيات تلك الاجناس كلا مدخلية لخصوصيات فرد تلك الاجناس
واشخاصها على ما اشرنا اليه في تضعيف احتجاج الاول فاما نقول بعدم التداخل نظراً الى الدليل المذكور ولا نقول نظراً الى اسقاط النظر
المنع الى احد مقدماته وعلى التقديرين لا وجه للتفصيل بدعوى الصدق في مورد التجانس فمن دعوى لا حاجة في منعه
فائدة ان الاولى قد يتوان التداخل تارة يسبق مرجعه الى دعوى عدم تعدد الاوامر الاثارة والاشتغال والتكليف واخرى
مرجعه الى دعوى صدق الامتثال والاكتفاء بفرد واحد عند تعدد التكاليف والاشتغال الا انه على الاول يعد البعض في الحال يقصد
غيره الا بعد الدليل على ذلك فيكون تشريعاً محرماً على التقديرين يكون الدليل يراد الاكتفاء [illegible] لكل التكاليف
الافعال التي تعلق التكليف بها [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لا وجه للاحتياط من جهة تحصيل المامور به عند الشك في تعلقه بالداخل في السبب لا مر ظاهر من هذه الجهة واما احتمال عدم الاسباب فهو
يورث الاحتياط من جهة اخرى على تقدير تداخل الاسباب فيما لم يتوقف على القصد فالامر ظاهر وفيما توقف عليه لا بد منه عند
[illegible] انه لا اكتفاء وعند عدمه يلزم التعدد فلا ينبغي ترك الاحتياط نعم ينبغي من حيث ان مثال هذه المسئلة من الاجتهاديات لا بد النظر فيه وتحقيق
الاحتياط من جهة الخروج عن شبهة الخلاف ثم انه قد يتعدد الاسباب الشرعية وتتوارد على مسبب واحد غير الفعل مثل اجتماع عقد
الاب والجد على البنت لرجلين واجتماع جعل التوكيل والمالك في صيغة واحدة من شخصين واجتماع صيغ متباعدة على مال واحد لاشخاص ونحو
ذلك من الموارد المختلفة المتشتتة ويظهر من بعضها او كلها لزوم الحكم بالسقوط من الطرفين كما في المثالين الاولين واخرى الحكم بالتبديل
كما في المثال الاخير [illegible] ولا يبعد ذلك لا ما قد يقال [illegible] لا بد من اعمال السببين بقدر الامكان نظرا الى اطلاق دليل السببية
[illegible] في مورد لا يقبل ذلك الحكم
بالسقوط كما في عقد الوليين على الصغيرة الا انه مع ذلك [illegible] التعليل [illegible] كما يظهر لمن راجع كلماتهم [illegible]
ان قضيته [illegible] السقوط في جميع الموارد [illegible] هو المعروف من مثال الاجماع [illegible] لا بد من القول [illegible]
[illegible] الاجماع الامثال [illegible]
[illegible] كل واحد منهما [illegible] عن سنخ الاثر [illegible]
[illegible] على الصغيرة لشخص واحد [illegible] ما ذكر من وجود المانع قلت [illegible] المشترك ولا غير [illegible]
[illegible] فلا وجه للقول بالسقوط [illegible]
[illegible] بخصوص الوصف [illegible] بعد الالتزام [illegible] على الصغيرة [illegible]
[illegible] الوصايا [illegible] على وجه الاشتراك [illegible] غير معقول [illegible]
[illegible] صراحة اللفظ في الاشتراك [illegible]
[illegible] صراحة اللفظ في عقد البيع [illegible] فانه بعد [illegible]
[illegible] مع بعض صفاتها لا يستلزم انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة [illegible]
[illegible] في الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة [illegible]
[illegible] كان الموضوع [illegible] نحو قوله [illegible] اثبات حكم للذات [illegible]
[illegible] المشتق [illegible] على الثاني فالنزاع يجري فيه على ذلك [illegible] كما لا يخفى [illegible]
[illegible] بالصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها كما صرح المحقق [illegible]
[illegible] المثال المذكور [illegible] الوصف [illegible] في النزاع [illegible]
[illegible] بالشرط [illegible]
مثال الاقوال [illegible] في النزاع [illegible]
الا ان [illegible] النزاع [illegible] الموضوع للحكم [illegible] الشرط فان [illegible]
[illegible] الاقوال [illegible] التخصيص [illegible]
موصوفين [illegible] المناط [illegible] في كلام [illegible]
[illegible] بعض [illegible] على المثال ثم ان الوصف قد يكون مساويا للموصوف وقد يكون اخص من وجه [illegible]
[illegible] النزاع [illegible] وعلى الثالث [illegible] النزاع بالنسبة
[illegible] الوصف [illegible] في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوفة
[illegible] بين المنطوق والمفهوم كما عرفت [illegible] الشروط [illegible]
[illegible] الوصف علة مستقلة كما في منصوص العلة [illegible] عن مفهوم
[illegible] الوصف [illegible] العلية [illegible] الخلاف في موارد
[illegible] منصوص العلة [illegible] الانتفاء عند الانتفاء [illegible] العلم [illegible]
[illegible] عن محل النزاع [illegible] المفهوم مثل الاوصاف الواقعة في الحد

وفاء بكر [illegible]

[illegible] مع [illegible] صفتي [illegible]

والتغاير في حيث انها يفصل بينها الا بتحليل الطرفين وعكس الملازم لارادة المفهوم كما لا يخفى ومن وضع القرائن على ارادة المفهوم ما اذا
كان الوصف عدميا كقولك اكرم رجلا لا يكون جاهلا او قولك غير جاهل واشباه ذلك ثم التفصيل بين هذه المقامات غير واقع في
محله كما صدر عن الفاضل النراقي ثم ان المراد بالمفهوم في المقام هو ما بينا عليه في مفهوم الشرط من ان المقصود على القول بالمفهوم هو
رفع الحكم الشخصي الثابت بالكلام فان ذلك ليس من المفهوم في شيء فان قولك اكرم زيدا لا يدل على وجوب اكرام زيد وعمرو بل لا يكون في
الحكم قطعا بالخطاب المذكور بل المقصود رفع سنخ الحكم عن غير محل الوصف على وجه يكون القضية المشتملة على الوصف في قوة
عقد ايجابي وهو الثبوت في محل الوصف وعقد سلبي في غير محله مثلا وبهذا اندفع ما توهمه بعض من التنافي بين ما ذهب اليه المشهور
من عدم المفهوم في الوصف وبين ما قالوا في باب التخصيص في مباحث العام والخاص كقولك اكرم العلماء الطوال فانه لا يجب اكرام العلماء القصار
لا من حيث تقييد العلماء بالوصف الدال على عدم الحكم في القصار حتى يكون من المفهوم بل من حيث ان وجوب الاكرام في غير المنصوص
بوجوبه يحتاج الى دليل والنص مخصص بمحل الوصف فلا تعارض دلالة بل هو محل جواب الاخر واغرب من ذلك جواب لبعض من انتصر
بان الحيثيات مختلفة فان الوصف يعتبر تارة من حيث كونه مقتضيا بالعام واخرى من حيث نفسه فهما لما كانا مختلفين موضوعا
فلا اشكال لو اختلفا حكما وافسد من ذلك ما اجاب بعض بان ذلك من جهة تعليق الحكم بالعام الموصوف فالكلام انما هو في
الحكم على نفس الصفة فان هذه كلمات صدرت عن غير تامل وتطرق للشبهة او تشبيها انتهاء من الفاضل بعد تسميته بحجية مفهوم
فلنقيد بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فان لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها فما هذا الا التناقض
واجاب عن ذلك بان مفهوم الوصف اما ان يكون في مقابل مطلق كما في المثال المذكور او لا ففي الاول قالوا بالحجية وفي الثاني قالوا
بعدمها بل نقول بعدم الحجية اما الاول فلان محصل الحمل هو ان المراد من المطلق هو المقيد فيكون غير المقيد في قولك اعتق رقبة مؤمنة غير مجزي
ان اللفظ المذكور والانشاء الخاص لا يدل على وجوبه مطلقا سواء كان وجوبا عينيا او وجوبا تخييريا اما الاول فلان الوجوب العيني انما هو
متعلق بالمقيد فلا يكون المطلق غير من افراد المخالفة للمقيد واجبا عينيا اما الثاني فلان الوجوب التخييري انما هو من فرع تعلق
العيني بالمطلق وقد فرضنا خلافه ولا ينافي ذلك ورود دليل اخر يدل على وجوب غير المقيد عينا فيما اذا كان غير المطلق دالا على تعدد فلا بد
حمله ايضا انه لا فرق بين تعدد الامر بالمطلق واتحاده نعم يدل على عدم تعلق الوجوب التخييري فلو دل دليل على ثبوته غير الاطلاق نقول بتعارض
ولا سبيل الى توهم ان نفي الوجوب التخييري من جهة المفهوم فان ذلك من مقتضيات الحمل ولذا نلتزم به وان قلنا بانه غير متعين كما لا يخفى واما
الثاني فلانه لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف كان التعارض بين المطلق والمقيد من قبيل تعارض الظاهرين وقد تقرر في مقامه ان
في مثله من التوقف في الحكم بمقتضى الاصول العملية فلا سبيل الى الحمل الا ان يرجح عند المعارضة هو بحجة نوعية ووجه يحمل على ان المطلق
في المقيد لا بشرط او دعوى اظهرية المقيد من ظهور المطلق كالعام والخاص مثلا على ما هو المنتهى الى شيء يستطلع على تفاصيله في محله ان شاء الله
واما اثبات اللزوم فلان الحمل على ذلك التقدير موقوف على ان يراد من الكلام المشتمل على الصفة نفي سنخ الوجوب سواء كان تخييريا او عينيا
اذ لو كان عينيا فقط لا سبيل الى الحمل لعدم المنافاة بين عدم الوجوب العيني ووجوب التخييري فان قلت يكفي في هذه المقدار في ثبوت المفهوم
نظرا الى لزوم تضاد القضيتين في المفهوم والمنطوق فلا اشكال حينئذ في مقتضى الحمل وان قلنا بان المعتبر في المفهوم نفي سنخ الوجوب سواء
كان تخييريا او عينيا فلا اشكال في ان لا التزام المقيد عليه بالمفهوم ولا وجه لهذا الظهور بالنسبة الى ظهور المطلق في الوجوب التخييري بل قد
بان الثاني اقوى نظرا الى كونه مدلولا منطوقيا الا ان ذلك انما هو على مذاق المشهور في المطلق واما على مشربنا لو وقع عندنا فلا
وجه لذلك بل الغيت المفهوم يؤكد وجه الحمل كما ستعرف انشاء الله نعم يؤيد الاعتراض لو قلنا بثبوت المفهوم من جهة العقل وصون
كلام الحكيم عن اللغوية فان في ذلك يكفي رفع الوجوب العيني عند التحقيق ومما ذكرنا يظهر فساد ما اورده في الجواب مما ذكرنا
مبنيا على اشكال اخر وهو ان القائلين بعدم المفهوم [illegible] في الوجوب العيني وهو نفس النقض فان مقتضى
العينية عدم وجوب غير محل الوصف هو معنى المفهوم [illegible] تعيينيا في الوجوب العيني عن غير محل الوصف
فهو غير سديد اذ لا يثبت ذلك ثبوت الوجوب العيني [illegible] مقتضى انتفاء الوجوب التخييري
لغيره فهو غير معتبر لان ذلك من اللوازم [illegible] عن الوصف بالجملة وقد اختلف
الاصوليون في ثبوت المفهوم [illegible] الاول بثبوته ولعل المشهور بين اصحابنا هو
العدم [illegible] التفصيل بين ما كان علة او
غيرها [illegible] ولعل القول المنصور في الاولين واما التفصيل

ما يجيء فلو قلنا فض [illegible] قوله بعد [illegible] حمل المطلق على المقيد انما هو من جهة المنطوق ومن غير ملاحظة المفهوم بل لو فرض لغى المفهوم فلا [illegible] منه

ففي موارد اثباتها فاجتمع بجريهم لمنع لاستنادها الدلالة الى القرائن الخارجية كما اشرنا اليه اجمالا لا حجة في التمام لو دل لكان باب

التلازم ثابت التالي باطل كما يشهد به العرف في ثبوته في الشرط لا يقتضي في الصفة لظهور الفرق بينهما فان دلالة الجملة الشرطية على علية

الشرط للجزاء على وجه الانحصار بخلاف الصفة لا يقال فدلالة الاسماء قولهم ان التعليق على الوصف يشعر بالعلية فلا وجه للمنع لانا

نقول بعد الغض عن عدم اطراده كما في قولنا اشتر لي عبدا اسود وتسليم اصل الاشعار لا يتم في المقام اذ الاشعار بالعلية لا ينفي

احتمال الخصوصية المورد ايضا فلا اشعار على العلية لتمامه وعلى تقديره فلا ينفي احتمال التعدد كما هو المقصود في اثبات المفهوم في

الجملة واما وجه الاشعار المدعى فيحتمل ان يكون كثرة الفائدة المذكورة من بين الفوائد التي تدعو الى التوصيف لا على وجه تمحض

لصرف اللفظ عما وضع له من المعنى الاعم كما لا يخفى ونظير ذلك اجمال المطلق في بعض مراتب تشكيكه والى هذا الدليل يرجع قولهم ان الا

صالة في القيد الاحترازية كما ان اسماء الاجناس لا تدل على ازيد من الاثبات المذكور نفيا واثباتا فكذلك الاوصاف فانه

في المثال ان الغنم مثلا موضوع للطبيعة مع قطع النظر عن اتصافها بالوصف بخلاف السائمة فانها موضوعة للطبيعة الملحوظ بعض

اوصافها وذلك لا ينهض دليلا على نفي الحكم عن الملحوظ واستدل ايضا بان الاصل عدم زيادة الاصل هو الاشتراك المعنوي فيما لو

اللفظ في معنيين بينهما جامع قريب كما فيما نحن فيه لا حجة للمثبتين بوجوه منها التبادر فان قول القائل اشتر لي عبدا اسود يدل على عدم

مطلوبية شراء العبد الابيض على وجه لو اشتراه لم يكن ممتثلا واجاب عنه الشهيد الثاني بما عرفت من التزام المفهوم في القيود الواقعة في الا

وقد عرفت ما فيه ويظهر الوجه في فساد الدليل وبيانه ان عدم مطلوبية شراء الابيض انما هو بواسطة المطلوبية بالاسود في الانشاء

الكلام ليس فيه نعم لو كان مفاد عدم مطلوبيته مطلقا كان ذلك وجها لما يؤيد التبادر المذكور بدعوى غلبة ارادة المفهوم في كلمات البلغاء

على تقدير تمامه ينهض وجها للاشعار المدعى في المقام واما الزائد فلا نسلم الغلبة كما لا يخفى ومنها انه لولاه لزم اللغو في كلام الحكيم وهو

باطل واما الملازمة فلانه لا فائدة في التقييد الا ذلك وعند انتفائها يلزم اللغو وهو المذكور في التالي هذا فيما اذا اعتمد الوصف

الموصوف واما اذا كان الحكم محمولا على الوصف كما في اية النبأ فتقرير الدليل بانه قد اجتمع فيه وصفان احدهما ذاتي وهو كونه خبر

والاخر عرضي وهو كونه مخبره فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني فاذا لغو بناسب عليه التبين فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد

بل التعليل بالذاتي اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي

والجواب بمنع الملازمة لاحتمال فائدة اخرى كالاهتمام بمحل الوصف كما في قوله والصلاة الوسطى او لعدم حاجة السائل الى غيره او لدفع توهم اختصاص

الحكم بغيره او لسبق بيانه ولعدم المصلحة في بيان غيره او للتوضيح الكشف ونحو ذلك من دواعي التوصيف مع ان ذلك على تقدير تسليمه

لا ينهض وجها للمطلوب لان الكلام في الدلالة اللفظية على حد غيرها من المباحث المتعلقة بالظواهر اللفظية ومنها ان ابا عبيدة

مع كونه من اهل اللسان الذين ينبغي الرجوع اليهم في تشخيص المعاني قد فهم من قوله مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم ومن قوله لي الواجد

يحل عقوبته وعرضه ان لي غيره لا يحل والجواب انه لو سلم تمسكه بفهمه مع قطع النظر عن ملاحظة ظهور اللفظ فيما فهمه عنه فهو على تقدير

كونه من اهل اللسان اخبار بالوضع عن اجتهاد مبني على اعتبار قول اللغوي في الاوضاع ونحن لا نقول به لا سيما اذا كان واحدا ولم يكن

مؤيدا بالامارات التي يعول عليها في المطالب اللغوية كالتبادر العرفي ونحوه وبالجملة ففي الموارد التي يعلم الحال منه لا بد في قبول قول اللغوي

من اعتبار شروط الشهادة وانا نريد بذلك تأييدا للتبادر المدعى فبعد عدم وجدان التبادر في العرف لا جدوى فيه اعترض عليه بالمعارضة

بما ذكره الاخفش من ان الاصل في التوصيف التوضيح وهو غير ثابت وفي المقام اعتراضات واجوبة ركيكة ونظيره الكلام فيما استدل

بفهم ابن عباس في بعض الايات **تنبيهات** الاول وقد تقرر عند القائلين بثبوت المفهوم في الصفة انه يشترط فيه ان لا يكون الوارد

مورد الغالب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان التوصيف بالمفهوم لا يدل على انتفاء الحكم في الربائب اللاتي ليست في

الحجور وعلله الرازي على ما حكي بان الباعث على التخصيص هو العادة فان الربيبة غالبا تكون في الحجور وانما يحتمل ان يكون ذلك

في التخصيص لم يغلب على الظن انه سببه نفي الحكم عما عداه ونحوه ما ذكره بناسب لقول من يلتزم المفهوم انما هو لاجل ان

الكلام عن اللغوية او اللغو بان صيانة الحكيم لا يجوز عليها انا لم يكن معتبرا للظن ولا فحلي نقول بالدلالة الوضعية مع عدم

الظن لا وجه له كما هو ظاهر وعلله المحقق القمي ره بان التبادر هو المرجح حكمه الى النسبة الى الافراد الشائعة يحضر في الاذهان عند اطلاق

اللفظ المعرى فلو حصل حكم في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في التبادر العلة المذكورة لا بد ان تكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالا

وهو فيما نحن فيه يعني قوله تعالى وربائبكم التشبيه بالولد فان اراد ان مجرد انصراف المطلق الى الافراد الشائعة الغالبة ينهض وجها

في عدم ارادة التخصيص من التوصيف مع امكان ارادة التخصيص في الوصف الغالب ايضا فهو مطالب بالفرق بين المقامين حيث انه لا يعتبر التخصيص

الا انه لا ينافي ثبوت المفهوم

فوائد صحيحة في تعريف الموصوف على ما اراد من الغائب منقولة

في مفهوم الغاية

الوصف الغالب في تغير فيه مع مكانه فان قلت فالوصف الغالب بمنزلة الوصف المساوي للموصوف فكما لا وجه لاعتبار التخصيص فيه
كذلك فيما اذا كان الوصف غالبا قلت يمكن تصحيح ذلك فيما لو قلنا بان الانصراف في المطلق بمنزلة التخصيص اللفظي فيكون الوصف
مساويا له اما لو لم نقل به وقلنا ولكن لا في جميع مراتب التشكيك كما سنعرفه في محله انشاء الله تعالى فلا وجه لذلك لامكان ارادة اخراج الفرد
النادر عن مورد الحكم واثبات خلاف الحكم له كما هو مقتضى المفهوم وان اريد ان الوصف الغالبي مع ارادة التخصيص منه واختصاص
الحكم في الموصوف لا وجه لاعتبار المفهوم فيه نظرا الى ان النكتة انما هو لحكمة اخرى التنبيه الى اخر ما ذكره في التعليل ففيه ما اورده بعضهم
عليه بما يلزم من انصراف المطلق الى الفرد الغالب لاختصاص الحكم به فهو غير الدال على الانتفاء فيمكن ان يكون التقييد بالوصف الغالب
للدلالة على المفهوم على القول به في غيره بل المقام اولى به من غيره لانتفاء بعض الفوائد التي لاجلها خصها لاطرحها القول بالمفهوم كما لا
يخفى لكن الانصاف ان الظاهر من كلامهم هو ان التعليل في الوصف الغالب نفيه عن ارادة التخصيص بعد عدم ارادة التخصيص من الوصف لا تعيين
ثبوت المفهوم لانا لا ننفي الانتفاء عند الاختصاص الا انه بعيد مطالبة بالفرق كما لا يخفى التاسع قد بسطنا الكلام في القول في مفهوم الشرط من ان
اللازم في اخذ المفهوم الاخذ بجميع ما يجامع الكلام وقيوده سوى النفي والاثبات فمفهوم الوصف في قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة ليس كل
من غير السائمة فيه الزكوة وقد عرفت ان جماعة من الفحول تخيلوا اختلاف فهمها في الكلية فمفهوم الموجبة الكلية الجزئية السالبة
بعد ما عرفت ان السور في القضايا انما هو لبيان ما خطر ما تعلق به لا بغيره موضوعها لحكم بعضا الحكم المذكور لا انما جاء الى اخر
الكلام بعد ذلك الثالث قد عرفت نسبة القول بالتفصيل بين ما كان الوصف علة وبين غيره الى العلامة وقد عرفت ايضا انه رجع الى
القول بحجية مفهوم العلة استدل عليه في محكي النهاية بانه لو لم يلزم من عدم العلة عدم المعلول لزم ثبوت المعلول بدون العلة او يلزم اخراج الوصف
عن كونه علة لان ثبوت الحكم مع عدمه لا بد له من مستند اخر فالوصف يكون احد العلتين وظاهر دعوى ظهور اللفظ الظاهر في التعليل في
الانحصار ايضا الا فلا وجه لما جعله تالي الشرطية فلا يرد عليه ما قيل من ان تعدد العلل الشرعيات غير عزيز نعم يرد عليه منع ظهور
الانحصار في الوصف الظاهر في العلية فتدبر **هداية** الحق كما عليه كثير من اهل التحقيق ان الحكم المغيى بغاية يرتفع بعد حصول
الغاية على وجه لو قيل بثبوته بعده كان مناقضا للدليل الاول وهو المراد بمفهوم الغاية وينبغي في البحث موقوف على رسم مقدمة وهي
ان لفظ الغاية قد يطلق ويراد به النهاية كما في قولك بلغ الغاية ولعل منه الغاية الداعية الى الفعل العلة الغائية حيث انه يترتب
بعد حصوله الى نهاية كما لا يخفى وقد يطلق ويراد به المسافة كما صرح به التفتازاني في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي
في محكي التلويح المراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل فالغاية هي النهاية وليس لها ابتداء انتهى و
الظاهر ان المراد من المسافة ليس خصوص المكان والزمان وان كان يعطيه ظاهر بعض الكلمات في بعض المقامات بل المراد مطلق الامتداد الحاصل
في غير المكان والزمان ايضا كما في قولك نشدت القصيدة من اولها الى اخرها فانها المسافة المعمول في ذلك البيت كما انه لا زمان
كما لا يخفى ثم ان ظاهر التفتازاني ان استعمال الغاية في المسافة انما هو مجاز عن النهاية واعترض عليه بان نهاية الشيء هو منتهى
الشيء لا يكون جزء منه فلا وجه لقوله اطلاقا لاسم الجزء على الكل واجاب عنه الجلبي بان الجزء المجاور للنهاية اطلق عليه النهاية من باب علاقة
المجاورة ثم اطلق ذلك الاسم على الكل فيكون مجازا بمرتبتين وهو غير عزيز ثم وجه الاستعمال المذكور بان المراد من الغاية هو الحد
ايضا الابتداء والانتهاء البديهيات من قبيل اضافة الفرد الى الجنس وفيه ما لا يخفى لان انسباك المجاز عن مثله على تقدير جوازه غريب
جدا مع ان ظاهر الاضافة ان تكون لامية مضافا الى ان استعمال الغاية في مطلق الحد شامل للابتداء فما لم نقف عليه الان فالاولى
في دفع الاعتراض عما افاده التفتازاني المنع من ان نهاية الشيء هو ضده بل النهاية البسيطة لا امر اعتباري يصح انتزاعه من الشيء بعد
فرض انقطاعه بملاحظة الغاية دون نصفا كالبداية فانها ايضا امر منتزع من الشيء الممتد في اول اجزاء وجوده بملاحظة ما يقابله وهذا
الامر المنتزع وان لم يكن جزء من الشيء الا ان منشأ انتزاعه جزء منه كمنشأ انتزاع البداية ايضا نعم حيث انه قلنا بامتناع الجزء الجوهري فلا بد
ان لا يكون منشأ الانتزاع موجودا فعلا بل ذلك المتدبر يجب ان يكون مفروضا كما في الاجزاء الفرضية ومع ذلك فلا يخلو ما ذكره
التفتازاني عن شيء نظرا الى ظاهر كلام القاموس والصحاح حيث جعل المراد من الغاية مد كل شيء فلا حاجة الى ارتكاب التأويل ولو قلنا بانه
لا يزيد على مجرد الاستعمال فالظاهر انه من توابع استعمال الغاية فيما هو المقصود نظرا الى ان غاية الشيء انما هو مقصود فقد يراد المقام المقصود فيما
نحن بصدده يحتمل ان يكون النهاية كان يؤخذ في الحكم المفروض نهاية حد الآن النهاية مثل لفظ حتى والى في هل يقتضي بعد حصول النهاية ام
لا ويحتمل ان يكون المراد منه مدخول لفظ الى وحتى والفرق بينهما ان مدخول اللفظ الى وحتى لا يلزم ان يكون نهاية على الحقيقة فانه قد
ذلك لا لان تحديد يكون مشتملا على اجزاء من الامور الممتدة كما لا يكون في قولك سرت من البصرة الى الكوفة والليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام

إلى الليل وقد لا يكون كذلك فلم يظهر أن مدخول الأداة لا يجب أن يكون نهاية ثم إن على الثاني لا إشكال وعلى الأول فقد وقع الخلاف بينهم
من أن الحكم المنطوقي الثابت لما قبل الغاية هل هو ثابت لنفس الغاية أو لا وجه زعم البعض من أنه وقبل الخروج نفيًا كان أو إثباتًا المذكور
العنوان ولا غير منصوص لأنا للفظ إنما دل على نفس الغاية أن ما بعدها أولى بالخروج المفهوم للغاية وبين دلالة المنطوق على ثبوت الحكم لنفس الغاية
ولعله لما ذكرنا يظهر أن لفظ الغاية في النزاع الثاني لا يحتمل إلا الوجه الثاني وزعم بعض الأجلة اتحاد معنى الأوجه له كما عرفت إذا تمهد ذلك
فلنقدمه فنقول إن لهم في المقام نزاعين أحدهما أن الغاية هل يدخل في المغيى ولا والثاني أن الحكم المغيى هل ينتفي بعد حصول الغاية أو لا
فلنذكر كلًا واحدًا منهما أما المقام الأول فاختلف القوم فيه على أقوال فذهب نجم الأئمة إلى الخروج مطلقًا نظرًا إلى أن حد الشيء خارج عنه وحمل
الموارد التي يظهر فيها الدخول على وجود القرينة فيها وقيل بالدخول مطلقًا وفصل ثالث بين حتى وإلى فقال بالدخول في الأول وبعدمه
في الثاني اختاره الزمخشري على ما نسب إليه وقد ادعى بعض النحاة الإجماع على الدخول في حتى ولعله خلط بين الغائية والعاطفة كما نص عليه من
هنا وفصل بعضهم بين ما إذا كان ما قبل الغاية وما بعدها متحدين في الجنس فقال بالدخول وبين غيره وهنا أقوال أخر ولعل الأظهر
بمقتضى لفظ النهاية عدم الدخول مطلقًا حيث قد عرفت أن نهاية الأمر ما يتم عنده الشيء المفروض امتداده بلا اختلاط ما يتعاقبه من
في الأغلب ومنه يظهر حال الابتداء في كلمة الابتداء فإنه يقتضي الشروع من الجزء الأول للشيء إلا أن ذلك لا يجدي فيما هو محل الكلام إذ لا يعقل
النزاع المذكور فيما إذا كان مدخول حتى وإلى نهاية بالمعنى المذكور بل لا بد من أن يكون ذلك المدخول مما يجوز له أجزاء كثيرة مثلا كما
عليه ذلك لا يكون نهاية في الحقيقة بل هو تسامح في جعل ما ينتهي عنده الشيء المتعاقب نهاية له من التواضع فإن ما ينتهي الشيء وهو النهاية
وما ينتهي عنده الشيء وهو لا يصدق على ما زعم الغرض المتقدم توضيح المطلب أن أدوات النهاية إنما هي موضوعة لأن يراد بها الحقيقة
من الانتهاء على وجه الدخول ولا ريب أن النهاية الحقيقية غير قابلة للنزاع في دخولها في ذيها لانتفائها ولا يتفرع منها أما الأول فلكونه
أمرًا اعتباريًا وأما الثاني فلبعد هذا عن جزء الشيء فيه وقد يستعمل تلك الأدوات فيما ليست هي نهاية حقيقية بل للعلاقة المجاورة استعمالها
فيكون مدخول الأدوات نهاية تسامحية فيمكن أن يتنازع فيها بالدخول وعدمه إلا أن الظاهر ومنه هنا النهاية مما قبلها ولذا هذه الآية
واستظهره نجم الأئمة والتعليل الذي استند إليه في محل المنع حيث كان استعمال إلى وحتى في مثل ذلك تسامحًا فيمكن فرض الكلام على وجه يستظهر
منه الدخول كما في بعض الأمثلة بواسطة القرائن وعند عدم القرينة فمع العلم بأن النهاية ليست لها حقيقة فلا بد من الرجوع إلى ما
يقتضيه الأصل في كل مورد ولا وجه للرجوع إلى أصالة عدم الدخول فإنه إن أريد بها عدم دخول الغاية في المغيى موضوعًا فذلك معلوم وجدانًا
كما هو المفروض وإن أريد بها عدم دخولها فيه حكمًا فذلك مما يختلف فيه قضية الأصل بحسب اختلاف الموارد ومع عدم العلم بذلك فقد
أنه يحكم بالدخول نظرًا إلى أصالة الحقيقة لو قلنا بأن الأداة موضوعة للنهاية الحقيقية كما هو الظاهر وأما المقام الثاني فاختلفوا في أن
الحكم بالغاية هل يوجب نفي الحكم إثباتًا كان أو نفيًا عما بعد الغاية على وجه لو ثبت له مثل الحكم المذكور بدليل آخر كان معارضًا للدال على التقييد
أو لا يوجب ذلك المشهور بل المعظم على الأول وذهب جماعة منهم السيد والشيخ إلى الثاني ولا ريب في أن اعتبار المفهوم في المقام على القول به إنما هو
مثل اعتباره في الشرط من انتفاء سنخ الحكم في جانب المفهوم لا انتفاء الحكم الشخصي الثابت في اللقب والوصف أيضًا بل ودلالة ذلك
اختصاص كل حكم مخصوص بموضوعه بذلك الموضوع ومن ذهب إلى القول الأول ومع ذلك يقول يجوز أن يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم فيما قبلها
بالنظر إلى خطاب آخر فقد أتى بشيء عجيب فإنه إن أراد بالجواز المذكور إمكانه بالنظر إلى ترجيح جانب الخطاب الآخر فهو جار في جميع المفاهيم
إذ لا يمنع ثبوت ذلك بواسطة ما هو أظهر منه وإن أراد عدم المعارضة فهو ممن لا يقول باعتبار المفهوم قطعًا فلا وجه لعده منهم ومن
العجيب أنه صرح بأن مفهوم الغاية أقوى من مفهوم الشرط وصرح بظهور الثمرة عند التعارض بتقديم الأقوى وأعجب من ذلك ما وجدناه في كلام
بعض الأجلة حيث قال إن النزاع يتصور هنا في مقامين الأول أن التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقًا أو لا
إن التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة إلى الحكم المذكور أو لا ثم قال في الأول لا تعدد وفي الثاني اختار الدلالة لا التزام عدم فرق بين
كلامهم هو الأول ثم استدل على مطلوبه في المقام الأول بأن قول القائل صم إلى الليل إنما يقتضي عرفًا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيى بالليل
وذلك هنا لا ينافي تعلق أمر آخر بصوم الليل إلى الصبح بطلب مستقل فإن مرجع الأمرين إلى طلب الصوم من الحد وهذا لا يستدعي
خروجه عما يقتضيه ظاهر الأمر واستدل على الثاني بأن المفهوم من قولك صم إلى الليل انقطاع الصوم المأمور به بذلك الخطاب بمجرد الغاية ثم
ما ذكره من توابع الفعل من القيود اللاحقة للموضوع فيجري مجرى الوصف فكما لا مفهوم له فكذا فيما نحن فيه فهو قول وما أفاده
مما لا يرجع إلى طائل أما أولًا فلأنا لا نتعقل في المقام الثاني ما لا حاجة فيه إلى تجشم الاستدلال لا لضرورة أن انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع فلا
يعقل توجه النزاع فيه وأما ثانيًا فلأن ما ذكره وجهًا في المقام الأول ما لا وجه له وتوضيحه أن تعليق الفعل بالغاية كما في قولك صم من الفجر

الى الكوفة يحتمل وجهين احدهما ان يراد ان السير المبتدأ من البصرة المنتهي الى الكوفة [illegible] بواسطة اشتمال الغاية لقطعة من السير على
[illegible] او ينتهي عنه مع قطع النظر عن ان قطعات السير وجوبا وعدما او مرجحه طلب فعله [illegible] او آخره كذا فالطلب [illegible] تعلق
المحدود بابتدائه وانتهائه الثاني ان يراد ان السير المطلوب فعله او تركه اولا ثم بعد اعتبار تعلق طلبه به يراد اخذ تحديده بدايته ونهايته [illegible]
لذلك الطلب ففعل الاول لا وجه لاستعمال ادوات الغاية والتعليق بها بل لو كان المراد ذلك فمرجعه استعمال الغاية على جهة التوصيف
الكلام في امثال المقام انما هو في المفهوم وعلى الثاني فمرجعه استعمال التركيب لمتاع فيه مجردا مكان رجوعه الى التوصيف [illegible]
امتناعه في الشرط ايضا ومما ذكرنا يظهر فساد ما زعمه من توجيه [illegible] البعض من ان توابع الفعل من المفعول [illegible] لا للهيئة نظرا الى ان
معنى حرفي فان ذلك لا يقتضي ما زعم مضافا الى عدم [illegible] والوجوب [illegible] ذلك لكونه انشائيا لا اخباريا [illegible] لا فرق في الوجه
بين ان يكون المطلوب المحدود ملحوظا على جهة يكون فعلا واحدا كما عرفت في الوجه الاول او افعالا متعددة فيرجع الى مطلوبات متعددة لكنها
محدودة بالغاية المذكورة او يكون على وجه التوسعة فيكون المطلوب التخيير في الافعال التي يمكن ايجادها في الوقت المضروب له زمان الغاية
المفروضة لا يقال لعله يدعى ظهور الجملة المغياة بالغاية في الوجه الاول لانا نقول كلا فان كثيرا من الموارد مما لا وجه لارجاعها الى الثاني في
مراد الحصر والاتيان كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله عز وجل كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود اذ على تقدير يكون المراد تحديد المقاربة التي يكون غايتها الطهر والاكل والشرب الذي يكون غايته التبين وذلك واضح
جدا نعم بعض الموارد مما يصلح لذلك كما في بعض الامثلة الا انك قد عرفت ان مجرد الصلاحية مع ظهور اللفظ في الخلاف مما لا يجدي في
مثل المقام ثم انه قد يقال في اثبات [illegible] انه معنى صم الى الليل اطلب صيامك مقيدا بكون نهايته الليل فلو فرض ان المطلوب هو
امساك زائد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا بنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد اما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو
عندنا وان كان حقيقة الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المتأخر عنه وهو [illegible] يشعر بامكان دلالة
المذكور على ما زاد على الامساك الى الليل [illegible] المفهوم الامر في الوجوب النفسي [illegible] لما عرفت من ان عدم الدلالة على الزيادة على
الحكم الخاص على تقدير [illegible] ذات الامر [illegible] في الوجوب النفسي والغيري اذ على الثاني ايضا لا يمكن النجاة
عن [illegible] للفظ كما هو ظاهر [illegible] ذات الامر ظاهر في الوجوب النفسي فلو ورد بعد ذلك خطاب آخر يعلم بوحدة التكليف فيه [illegible]
الاول لا بد من حمل الامر على الوجوب الغيري لان دلالة الامر على النفسية على ما صرح به انما هو بالاطلاق ومع وجود ما يصلح للتقييد ينتفي
ظهوره كما هو الشأن في جميع المطلقات [illegible] ثم انه
بعينه جار في الوصف واللقب [illegible] في المقامات [illegible] اتحاد التكليف كما
لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر آخر الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتعارض [illegible] بواسطة دلالة الغاية على
الامر [illegible] بالوصف [illegible] وان كان بواسطة ظهور الامر في النفسي بعد فرض اتحاد التكليف فهو [illegible]
او لا انما اذا علق الحكم على صفة خاصة ثم علق على صفة عامة مع القطع باتحاد التكليف فان الظاهر من الاول عدم تجاوز الحكم عن موضوعه
الظاهر من الثاني تجاوزه عن الموضوع الاول [illegible] موضوعه فيقع التعارض [illegible] نقول ان ذلك ليس من المفهوم ولا بعد من
التعارض ايضا [illegible] حمل المطلق على المقيد [illegible] بمفهوم الامر الاول [illegible] النفسي بعد ورود الامر الثاني كما بينهما
مما ذكرنا [illegible] لا ظهور في المقام [illegible] الى تطويل الكلام في بيان [illegible] ما قدمناه في مفهوم الوصف
انتفاء الدلالات الثلث [illegible] ثبوت الدلالة [illegible] الالتزامية [illegible] ثم ان الدلالة المذكورة كما هي ثابتة في
[illegible] التركيب [illegible] المشتمل على الكلمة الا
[illegible] الحصر [illegible]
[illegible] الاستثناء وهو [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]
[illegible]
في الحكم المذكور [illegible] المذكور [illegible]
[illegible]
مع [illegible]

اعم وشواهد هذا الامر كثيرة اقويها التبادر كما يحكم به الوجدان السليم وادعى جماعة الاجماع على ذلك منهم العضدي وقبول رسول الله صلى الله عليه وسلم
اسلام من قال لا اله الا الله من اعدل الشواهد على ذلك والقول بان ذلك للقرينة او انها تدل على التوحيد شرعا تحكم ومن التحاج
ولا يبعد الاجماع المذكور ذهاب جماعة في دفع التناقض في الاستثناء بان الاستثناء انما هو بعد الاخراج لان الكل في دلالة الا
سواء كان قبل الاستثناء او بعده وعلى تقدير التناقض فذهابهم الى ذلك باطل كما اعترض عليهم المحقق الشيرازي ثم انهم اختلفوا في كلمة
الطيبة للتوحيد بناء على ان من يقول باستغناء الا عن الخبر كما ذهب اليه بنو تميم ومن يقول بان الخبر موجود او ممكن والاظهر الاول وتحقيقه
ان التوحيد كما قد يؤخذ رابطة فكذلك العدم قد يكون محمولا كقولك زيد معدوم وقد يكون رابطة كقولك زيد ليس قائما والثاني يحتاج
الى الطرفين لامتناع تحقق الرابط بدونهما والاول لا يحتاج اليهما فالعدم المستفاد من كلمة لا على طريقة التميميين عدم محمولي لا
الى تقدير خبر والمعنى نفي عنوان الالهية عما سوى الله كما في قولك لا مال ولا اهل فانه يراد منه نفي المال والاهل وهذا المعنى لا يحتاج
الى الخبر لتمام الكلام بدونه الا انه يشكل ان كلمة لا لم يعهد من صريح النحاة انها اسمية وهذا المعنى على ما عرفت ليس معنى رابطيا ومنه الاحوفيا.
الا ان يكون استعمالها بمعنى ليس فانه ضعيف قلما يتجه الا ان يقال ان قولك لا رجل لا مال واضرابهما غير محتاج الى تقدير الخبر بل الكلام
المذكور في قوة ان يقال لا شيء رجل ولا شيء مال ولا شيء اله فهي في الحقيقة يكون اسم لا محذوفا الا انه مع ذلك لا يخرج عن اشكال فان النزاع
في ذلك المقام انما هو بواسطة ما يلزم على القول بالاحتياج الى الخبر من المحاذير كما هو المشهور وتلك المحاذير على تقدير عدم الحاجة ايضا
فان اثبات عنوان الالهية لله تعالى اما ان يكون بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا يدل على نفي امكان الغير وعلى الثاني لا يدل على ثبوت العنوان
له تعالى فعلا غاية ما يتصور الفرق بينهما انه على تقدير الاحتياج الى الخبر انما يتوجه النزاع المذكور بالنسبة الى نفس الخبر وعلى تقدير عدمه انما
بالنسبة الى الحكم التام المضمنة كحيثية ثبوت المحمول للموضوع وذلك لا يجدي في دفع المحذور قطعا ومن هنا التجأ بعضهم الى القول بالنقل الشرعي
الكلام المذكور الا وجه على ما صرح به بعض المحققين ان المستفاد من تلك الجملة الالهية لله تعالى فعلا وانتفاء امكان غيره فانما هو بواسطة ملازمة
واقعية بينهما ولا يضر خفاء تلك الملازمة فان ما اختفى منها انما هو لا ثبات انها تفصيلا بمعنى عدم الشعور بعلمها واما العلم
الملازمة فانما هو مما فطر الله تعالى عليه عامة الخلق كما ذهب اليه جماعة من العرفاء والحكماء الالهيين على تقدير الاختفاء فلا مانع من القول بكفاية
ذلك في الحكم بالاسلام سيما في صدر الاسلام كما صرح به جماعة ايضا ثم انهم اختلفوا في كون دلالة الا المذكورة هل بالمنطوق او بالمفهوم فان اريد
بذلك ان يثبت حكما احد القسمين عليها عند التشخيص فغاية ما لا ثمرة في حكم يختص باحدهما اذ ليس ماخوذا في عنوان دليل شرعي واما
تقديم المنطوق عند التعارض فقد عرفت ما فيه ان المدار على الاقوائية والظهور ولا دليل على ترجيحهما من هذا الوجه وان اريد بذلك تشخيص
ما هو الواقع بحسب الاصطلاح فالظاهر انه من المفهوم وتحقيقه ان قولك ما زيد الا قائم انما يشتمل على حكمين احدهما سلب جميع المحمولات عن زيد
وثانيهما اثبات القيام لزيد والاول مستفاد منطوقا والثاني مفهوما نظرا الى ما وجهنا احد بهما فيما تقدم الا انه مع ذلك لا طائل
تحته ومنها الاضراب بكلمة بل واما ما جيء للترقي فلا يفيد الحصر قطعا اذ لا وجه لاستفادة الحصر منها ولعل من جزم بعدم افادتها الحصر
فيما اذا دخلت على الجملة وادعى الوفاق فانما اراد ما ذكرنا نظرا الى ان الاغلب كونها للترقي بخلاف ما اذا كان بعدها مفرد فيحتمل ان يكون جوهر
وكيف كان فيما اذا كان ظاهرا فيه اختلفوا فيها على اقوال احدها افادتها الحصر مطلقا سواء كان في الايجاب والنفي وهو المنسوب الى الحاجبي
الثاني العدم مطلقا وهو المنسوب الى الزمخشري فقولك جائني زيد بل عمرو انما يدل على صرف الحكم المقصود بالكلام انشاء عن زيد واثباته
لعمرو من غير دلالة على حكم المتبوع الثالث التفصيل بين النفي فيدل والاثبات فلا يدل انه ذهب اليه جماعة منهم نجم الائمة والتفتازاني على
ما حكي واختاره بعض افاضل المتاخرين واستند في ذلك الى ان احتمال الغلط في النفي بعيد بخلافه في الاثبات ثم انه ينبغي ان لا يكون من موضع
الخلاف ما اذا كانت مسبوقة بلا فانه حينئذ كالنص في ثبوت المفهوم ولا يبعد دعوى الوفاق لان ابن هشام جعلها تأكيدا للاضراب فلو كان لمجرد
الصرف عنه كان مخالفا ومنها الحصر بانما كقولك انما زيد قائم واختلفوا في ذلك والمشهور على الافادة وذهب بعضهم الى العدم احتجوا
بامور اقويها ما نص عليه اهل اللغة كالازهري بل ذلك قال بعضهم لم اظفر بمخالف فيه ونقل بعضهم اجماع النحاة على ذلك وهو المنقول عن
ائمة التفسير ايضا وحكى عن المبرد في جواب من سأله عن اختلاف قولهم ان زيدا قائم وانما زيد قائم ان الاول اخبار عن قيامه فقط مع اختصاصه و
ظاهره اختلاف المدلول باختلاف الدال لا لانه ادعى ذلك بدعوى التبادر عند سماع تلك اللفظة والانصاف انه لا سبيل لنا الى ذلك
فانه وان استعملنا هذه اللفظة في مخاطباتنا لا نعلم بما هو المراد منها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بايدينا من
الالفاظ المترادفة قطعا لبعض الكلمات العربية كما في اداة الشرط واما النقل المذكور فاعتباره في المقام موقوف على اعتبار قول اللغوي
في تشخيص الاوضاع على تقدير ان لا يكون ذلك منهم اجتهادا ولم يثبت ذلك الا على تقدير اعتبار مطلق الظن كما قرر في محله وفي

مجمل وبدلا يوخذ صح

الاثبات عنوان صح

بان الكلمة الاولى لون يتمسكون بحديث انما الاعمال بالنيات يفيد العمل بالنية كما عما هم على قولنا لولد لنا عقوبة في مثله
هو لا يجد شيئا انه بعد النقض عما فيه لا بد من مجرد الاستعمال واما كلمة انما بفتح الهمزة فقد صرح بعضهم بان الموجب للحصر في انما
بالفتح وهو تضمنها معنى ما ولا او اجتماع حرفي التاكيد فيلزم الموجب فيها على القول بان الا الوضع لا يجري ما زعمه الموجب فيها
جدا كما لا يخفى وعوا لو وضع مما الاشاهد عليها منها تعريف المسند اليه باللام اذا كان الخبر خاصا كقولك الانسان زيد واما
اذا كان الخبر اعم مطلقا كقولك الانسان حيوان او من وجه كقولك الانسان ابيض فظاهر التفتازاني في الحاشية الاول ونص عليه بعض
الافاضل وربما يؤيده ايضا قولهم التوكل على الله والائمة من قريش فان الخبر في هذه التراكيب لا يكون خصوصا منه بل هو عام
بما اذا كان المسند اليه صفة ايضا ثم ان الظاهر ان الوجه في افادة الحصر عند تجاوز المبتدأ عن الخبر هو التعريف كما يظهر من عنوان البحث
الا انه يلوح من بعض كلماتهم ان الوجه في ذلك هو كون المعنى موضوعا لما هو المحمول في الكلام وعلى ذلك فعنوان البحث بتعريف المسند
اليه مما لا وجه له الا بواسطة انه يتوصل به الى جعل المعرف مسندا اليه وهو كما ترى خلاف الظاهر سيما بملاحظة ما ذكروه في تعريف
المسند اليه فكيف كان فاختلفوا في ذلك فالاكثر على الافادة وذهب بعضهم الى عدمها والقائلون بالافادة بين من صرح بان
ذلك بواسطة المقام وليس لذلك كاشف لفظي كما نقله البعض عن امام الحرمين وهو الظاهر من كل من تمسك في المقام بان العدول
عن الترتيب الطبيعي الى خلافه محتاج الى نكتة وبين من يرى ذلك بواسطة اللفظ واحتج الاولون بعد ظهور اجماع البيانيين كما
يظهر من رسائلهم في ذلك ومن المسائل والتبادر على ما ادعاه غير واحد بوجوه احدها ما ذكره التفتازاني في المسند
المعرف لكنه يجري في المقام ايضا وحاصله ان اللام في مثل قولك الامير زيد ان حملت على الاستغراق فامره ظاهر وان حملت على الجنس فهو
يفيد ان جنس الامير منحصر في زيد كما هو قضية الحمل وهو المطلوب ويجب ان لا يصدق جنس الامير الا حيث يصدق زيد وهو معنى
الحصر ورد على نفسه سؤالا في الخبر المعرف وحاصله النقض بالخبر المنكر كما في القضايا المتعارفة واجاب عنه بان المحمول فيها مفهوم
الفرد ثم نظر فيه بان اعتبار مفهوم الفرد خارج عن طريق الحمل وهو كذلك لان الفرد بما هو منتزع من حمل الماهية الانسانية على
شيء فكيف يكون اعتبارها في المحمول مع ان اعتبار مفهوم الفرد يوجب التسلسل فانه ايضا كلي فالحيوان المحمول هو نفس مفهوم الانسان
ومعنى القضية الحملية هو ان زيدا حيوان الانسان في الخارج بمعنى ان هذا المفهوم الذي في الذهن موجود على في الخارج بل بهذا
الاعتبار ينتزع الفردية من الكلية من الانسان وتحقيق المقام وتوضيحه ان الماهية لو افترقت في مقام المحمول وموضوعها
يمكن اعتبارها على وجه يستفاد من حملها او وضعها الحصر كما اذا اعتبرت على ما هو معتبر في الحمل الذاتي الاولي كقولك الانسان
بشر فيما اذا اريد بيان اتحاد المعنى دون التساوي في الصدق واخرى يمكن اعتبارها على وجه لا يستفاد منها الحصر سواء كانت موضوعة
كما اذا قيل لمن سمع بالاسد ولم يشاهده فرارا من فرار الاسد هذا او محمولا معرفا كقولك في المقام المذكور هذا الاسد او منكرا
كما في جميع القضايا المتعارفة او كانت متعلقة للامر كما اذا قيل اكرم الرجل حيث لا عهد فيعتبر ثانيا ان مفاد الحمل هو الاتحاد
المفهومي في الاول والخارجي مع بقاء اختلاف المفهوم وبين في الثاني ولم يظهر لنا اختلاف المفهوم بين على وتوكان للمقام موضوعا
لاحدهما يمكن استكشاف الاخر منه لا على وجه التجوز بل الظاهر ان هذا الاختلاف بواسطة اختلاف الاحكام الواردة على الماهية
وانما اللفظ موضوع لنفس الماهية التي هي في المقامين كما يظهر بملاحظة الامثلة المتقدمة فالمستدل ان اراد تعيين احد الوجهين
من اللفظ مع قطع النظر عما يعينه للمعنى والحكم ونحوهما ففيه ان ذلك تحكم صرف ولا سبيل الى دعوى ظهوره في الجانب الذي ادعاه
انه لو نقل بظهوره في المتعارف فلا اقل من التساوي وان اراد ان تعيين ذلك انما هو بواسطة التعريف باللام حيث انه يشير
الى نفس الماهية من حيث انها معهودة فعند تجرد التعريف لا يقتضي ذلك كما يظهر بملاحظة وقوع علم الجنس محمولا كقولك
التعريف في علم الجنس على تقدير كونه تعريفا معنويا كما ان التحض لا تعريف لفظي كما يراه الائمة وبعض من تبعهم لا شاهد
التعريف في المعرف باللام فانا ذاه التعريف باشارتها الى نفس الحقيقة ومن المعلوم انه اذا فرض اتحاد نفس الحقيقة مع شيء
هو المفروض في الدليل قلت اتحاد نفس الحقيقة قد عرفت عدم اقتضائه الحمل الذاتي بل هو اعم منه ومن المتعارف والمطلوب لا يثبت الا بالاول
ذكروا ان اللام لتعريف الجنس وهذه الجهة انما تلحق الماهية من حيث عمومها كلية لا يصح الحكم بالجنسية الى افرادها
اعتبار الماهية على وجه ينتزع منه الجنسية اعتبارها فيما اذا كان محمولا لا يصلح له اذا فرض اتحاد شيء مع الماهية باعتبار الاول
لانا نقول ذلك وهم باطل اولا فلان الجنس في قولهم انما هو عنوان لنفس الماهية كما يشهد به التعبير عنه تارة بلفظ الماهية والحقيقة
وشبههما اما ثانيا فلانا لو سلمنا في مقام الحصر ليس عنوان اتحاد الشيء مع الماهية الملحوظة بهذه الملاحظة في هذه المرتبة

الا ان اعتبار محصول اثباتا كما هو ظاهر جدا وزعم بعض الاجلة ان توجيه الشارح المدقق في المقام هو انه قد اخذ حقيقة
الرجل في قولك انت الرجل وزيد الامير مثلا مقيدة باعتبار الخارج فاعتبرت من حيث تحققها في فرد بقرينة الاشارة اليها
للام فان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه ولا تعين للماهية الخارجية عند عدم العهد لا بهذا الاعتبار ومبنى على ذلك في الرد على
ما ذكره التفتازاني من ظهور الحصر بناء على حمل اللام على الاستغراق اقول بعد تسليم اخذ الطبيعة خارجية حيث انه لم تعتبر بكنهه على ما
عرفت لك مع قطع النظر عن الاحكام الواردة على الطبيعة لا وجه لما افاده آه فان اخذ الطبيعة مقيدة باعتبار الخارج الا على وجه
الاستغراق وهو لا يقول به والعهد الخارجي والذهني وشيء منهما لا يقتضي بما ذكره كما لا يخفى ولا نعقل اعتبار الماهية الخارجية على
ما ذكرنا وبالجملة فيما وجه لا فادة كما هو المتبادر بحسب القواعد اللفظية المقررة في غاية الاشكال وما توهم بعض المعاصرين في رد
ما اورد التفتازاني من النظر من قوله ان اراد بالمفهوم معنى حاقي اللفظ بدون ملاحظة ما تعتوره من اللواحق كالتنوين واللام
ونحوهما فلا نسلم اعتباره في المفهوم وان اراد به مفهومه مع ملاحظة ما لحقه من التنوين فاعتباره مسلم لكن الفرق ظاهر حيث ان المحمول على
التعريف هو نفس الطبيعة بخلافه على التنكير فهو مما لا ينبغي ان يصغى اليه ضرورة ان التنوين اللاحق لاسم الجنس ليس في الاغلب الا
للتمكن وهو لا يقتضي القرينة سلمنا كون التنوين للتنكير لكنه لا ينافي الحصر في التعريف فان القائل بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر لا يمنع الحصر
هو ظاهر وصحة الحمل في التعريف بما سكنا استفادة الحصر على القولين وبالجملة لابد من ملاحظة ما وقع في جانب المحمول على الوجه الذي اشرنا اليه عند
ارادة الحصر لا الفرق في ذلك بين كون المحمول هو الصفة او الفرد المنتشر فيمكن ان السائل ان المعرف اذا وقع محكوما عليه لم ينحصر في المحكوم به لزم
الاخبار بالخاص على العام والتساوي والتباين واما الملازمة فظاهرة لان المفروض فيما لم يفد الحصر هو لا عبرة لعدم اختصاص الوصف المحكوم به
واما بطلان التالي فلانه اثبات الشيء لشيء يستلزم جريانه وفيه اولا ان ذلك لا مدخل له في التعريف والمقصود في المقام استفادة الحصر
وثانيا ان ذلك انما يتم فيما اذا اريد بالحمل اثبات المحمول بحسب المفهوم لما جعل موضوعا والحمل لا يستدعي ذلك لا يقال الحمل للعام في جعل
العام محمولا كما في القضايا المتعارفة ولو قدم اريد به المعنى المذكور فلابد من القول بانه خبر مقدم لانا نقول قد عرفت فيما تقدم
منه ذلك بدون اعتبار التقديم كما الاسد هذا ان عرف الاسد لم يشاهده ولا سبيل الى جعله للعهد كما لا يخفى لا يقال ان ذلك خلاف
الظاهر لانا نقول لكلام المحمول باللام لو كان مجردا لاتحاد في الوجود بما التعريف لا سيما انه من الجزء المنكر ايضا فالعدول عنه ليس الا لبيان على
ان المقصود الاتحاد في الحقيقة والمفهوم ولو ادعاء وهو باطل ايضا فاسد لان العدول لا يتحقق من تركيب الى تركيب الا حيث فائدة الا
بعد فرض ... لان التركيب الثاني على ذلك لا يتم بخلاف التركيب الاول والمفروض انتفاء الدلالة في المقام اللهم الا ان يقول بان التعريف
بلازم قرينة تعيين ذلك وهو ايضا احالة على المجهول كما لا يخفى وقد يتمسك في المقام بما ذكره الشيخ عبد القاهر واختاره الزمخشري
على ما نسب اليهما في مثل قولك الاسد ... من ان المراد اتحاد الجنس مع الفرد مبالغة في كماله في الفرد يعني هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته
فزيد هو هو بعينه وهو الحصر بل اعلى فلان قضيته الحصر ليس الا انحصار المسند اليه في المسند هذا يفيد القضاء وعدم تجاوز المسند منه
فان ارادوا التمسك بقولهم من حيث انهم من ائمة اللغة فله وجه بعد بالاكتفاء بامثاله في مثل المقام والا فان ارادوا استفادة المعنى المذكور
من قولك الاسد زيد بعنايته لعنة المذكور فهو محال لا سبيل الى ان الكلام انما هو في وجه ذلك بحسب قواعد اللغة وظهور قولك هل
سمعت بالاسد وتعرف حقيقته في التسادي في الحمل الذاتي لا يقتضي بظهوره في محل النزاع ثم اعلم ان المقصود في المقام انما هو بيان ان التعريف
المسند اليه يفيد الحصر حتى اذا وردت رواية مشتملة على ذلك الحكم بعدم تجاوز المسند اليه عن المسند كما في قولك الائمة من قريش و
هذا كما ترى انما يفيد فيما اذا لم يعلم اخصية المسند اليه عن المسند اما اذا علم فلا بد من ذلك من الحصر الحقيقي قطعا بل الحصر فيه ادعائي
واغلب ما يذكر في المقام من كلمات ارباب البيان انما يلائم الحصر الادعائي كما لا يخفى ... والمقصود الاول لكنه يجدي من الغرض ايضا لا اولوية
تفصيل احتج الخصم بانه لو افاد الحصر كان تعريف المسند اليه مفيدا له والتالي باطل اما الملازمة فلاتحاد الوجه فيهما ولانه لو لم يفد
لزم استناده الى الهيئة لاتحاد المادة وهو غير معهود اذ لم يعهد تاثير الهيئة في اختلاف معنى المادة بحسب اللغة والجواب بمنع الملازمة
لا دليل على بطلان التالي بل قد عرفت ان جملة من كلمات اهل البيان انما هو فيه اخرى باتفاق بان ذا لو صح ان وقع محكوما عليه
كان معناه الذات بالوصف العنواني واذا وقع كان محكوما كان معناه ذات موصوفة به وهو عارض للاول والاتحاد مع الذات
الموصوفة يقتضي الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له فانه لا ينافي مشاركة معروض آخر له فيه حيث ان الفرق المذكور مما لا يقتضيه
من جهة الحصر عند تعريف المسند اليه كالتفتازاني فاعترض عليه بان ما ذكر انما يتجه في الوصف المنكر دون المعرف فان معناه الذات
الموصوفة والظاهر ان مراده بذلك الاشارة الى ما تقدم نقله منه في الدليل الاول من الفرق بين المحمول المعرف والمنكر مع ايضا

انما هو في بيان وجه الظهور ... التعريف ...

اخر وهو ان المقصود بالحصر عمل تعريف

قوله في المفهوم والمنطوق

قوله في حجية مفهوم اللقب

قوله في حجية مفهوم العدد

الاول الحصر وفي الثاني وحمله بعض الناظرين في كلامه على ما اذا كان المحمول معرفا فيراد به الذات واذا كان منكرا يراد به المفهوم فاورد عليه بان هذا انما يراد اذا كانت اللام موصولة واما اذا كانت للتعريف فلا فرق بين حمل المعرف بها وحمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون الذات وانت خبير بان نقله عن الاستاد لم يكن مما يظهر من كلامه لغيره المذكور وكيف كان فذلك لا يجدي في دفع الجواب اذ اعتبار الذات في المحمول والمفهوم فيما لا دخل له بالجواب المذكور كما هو ظاهر مضافا الى ان ما ذكره من الالتزام باخذ الذات في المحمول اذا كانت اللام موصولة فهو مما [illegible] ما اشتهر عندهم من ان المعتبر في المحمول هو المفهوم دون الذات مطلقا ولبعض الاجلة في المقام كلمات لا تخلو عن مناقشة في بعضها مما ذكرنا فراجعه ثم اغنيت عن التعرض لتعريف المسند اليه كما فعله البعض في المقام كما انه يظهر الوجه فيه فان الحصر من قولك صديقي زيد ونحوه من كل تركيب يقدم فيه ما حقه التأخير ولعل ذلك انما هو بواسطة امر خارج عن الوضع الموضوع وقد تقدم ما يغني عن الاطالة

هداية الحق كما عليه اهل الحق وجماعة من محققي الفقهاء انه لا مفهوم في اللقب والمراد به ما يجعل حدا وكان الكلام كالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر وغير ذلك سواء كان صالحا لان يؤخذ منه مفهوم اخر كما اذا كان المبتدأ او الفاعل وغير ذلك وصفا او [illegible] او علما او نحوه فيما اذا كان وصفا فينسب امثال المفهوم على القول بثبوته فيندرج في المقام من جهتين وذهب جماعة منهم الدقاق والصيرفي واصحاب احمد الى ثبوت المفهوم فيه لنا انتفاء الدلالات الثلاث كما يكشف عنه انه لا دلالة في قولك زيد موجود على ان غير زيد ليس بموجود وقولك محمد رسول الله على ان غير محمد ليس برسول الله ومن ادعى في ذلك فقد لبس عليه جداله ولا يحسن مناظرته وقد استدلوا على الاسلام او اثبات الشيء لا ينفي الحكم عن الغير ولا محل له الا في امثال المقام واحتجوا بلزوم العراء عن الفائدة لولاه وبان قول القائل لا انا بزان ولا اختي زانية [illegible] للمخاطب لاخته بالزنا ولذلك اوجبوا عليه الحد والجواب عن الاول بمنع الملازمة كما تقدم نظيره وعن الثاني بان ذلك بواسطة قرينة المقام ولذا امر في مباحث العلوم العقلية والنقلية خرافات وهذه امور لا يخفى

هداية [illegible] وقد جمع كثير من اصحابنا وغيرنا انه لا مفهوم في العدد بل وادعى بعضهم [illegible] فيه حكاية نفي الاثبات مطلقا ولم نعرف قائله وفصل جماعة منهم الامدي في ذلك فقالوا على ما حكي عنه الحكم اذا قيد بعدد مخصوص فمنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق الاولى كما لو حرم الله جلد الزاني مائة فانه يدل على تحريم ما زاد [illegible] اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ومنه ما لا يدل على ثبوت الحكم فيما زاد عليه بطريق الاولى [illegible] كما اذا اوجب جلد الزاني مائة او اباحه فانه مسكوت عنه يحتمل [illegible] لا دلالة على نفيه لوجوب [illegible] الاجماع [illegible] منفي على ان حكم ما نقص كذلك [illegible] لا مع لا [illegible] فاختار في الاول الدلالة وفي الثاني العدم وفصل بعضهم بين ما وقع جوابا عن السؤال كان يقول نعم في جواب [illegible] اجلد الزاني ثمانين [illegible] فلا يفيد [illegible] كونه لفائدة فيه بمفهوم وبين ما اذا وقع جوابا عن [illegible] مفهوم [illegible] المفهوم فانه [illegible] من حمله على المفهوم لئلا يلزم العراء عنها [illegible] شيء من القولين ليس بمذهب في المقام الاول [illegible] اذا تقييد بالعدد الخاص هل يستلزم نفي الحكم عما فوقه وعما دونه او لا [illegible] بهذه المسألة بل [illegible] القول بما [illegible] مفهوم الموافقة في ذلك المورد [illegible] مرتبط بالمقام [illegible] من حيث [illegible] الدلالة [illegible] على النفي بل [illegible]

[illegible] على ما صرنا اليه ما تقدم من انتفاء الدلالات الثلاث [illegible] العراء عن الفائدة ولاية [illegible] لازيدن على السبعين قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم [illegible] تحصيل الحاصل لو كان الحكم ثابتا لما دون [illegible] وقوله طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا يدل على حصول الطهارة بها خاصة والجواب عن الاول [illegible] وعن الثاني بعد صحة الرواية كما يؤيده [illegible] الاية [illegible] انه لا يغفر [illegible] المغفرة [illegible] الاستغفار ولو مرة بل [illegible] ومع ذلك بعيد [illegible] هذا الكلام عن نبينا [illegible] في المقام كما لا يخفى واجيب ايضا بان ذلك بواسطة مفهوم الشرط وهو مما لا يحصل له لان [illegible] لحصول المغفرة [illegible] الاستغفار [illegible] بمفهوم العدد كما لا يخفى واما عن الثالث فبان ذلك انما يتم اذا وقع العدد [illegible] التحديد كما في [illegible] هو خارج عن المتنازع فيه ثم على تقدير [illegible] في مقام التحديد [illegible] التخيير بين الاقل والاكثر [illegible] يظهر [illegible]

تذنيب العدد الماخوذ في متعلق الحكم [illegible] يعلم بكونه ماخوذا لا بشرط الزيادة [illegible] بكونه ماخوذا بشرط عدم النقيصة والزيادة [illegible] ولا يعلم شيء منهما [illegible] كونه ماخوذا لا بشرط [illegible] ولا يدل على شيء [illegible]

يكون حد مثبتا كما اذا قيل يجرم جلد الزاني مائة فعلى الاول يدل على وجوب صوم كل يوم من الثلثين تبعا هل يدل على وجوبه اصالة
ايضا الظاهر العدم اذ لم يعلم تعلق التكليف الا بدل على وجوب الزائد وهو ظاهر ولا ينافيه نظر الى عدم المفهوم كما عرفت وعلى الثاني
على حرمة الزائد بالاولوية وان اخذ بشرط عدم الزيادة والنقيصة ففي الوجوب يجب الجميع تبعا فان زاد عليه ونقص لم يمتثل العدد الا
بالمامور به في العدد لا يحرم الناقص قطعا في الزائد فان لم يكن تدريجا فلا يحرم ايضا وان كان تدريجا ففي تحريم ما وصل الى مرتبة
العدد المعين وعدمه وجهان مبنيان على تخصيص ذلك لقصد عدمه اذا اخذ بشرط عدم الزيادة فقط فالحرمة ولا وجوب فيما زاد عليه اذا
كان دفعيا وفي التدريجي فالوجهان فيهما وفيما دونه يقتضي الاحرمة ولا وجوب ما اصالة فظاهر بناء على عدم تعلق التكليف والا تبعا ففي العدد
الذي والا في الوجوبي فلا اشكال بالوجوب التبعي لما هو بعد حصول الكل فلو قصده كان واجبا كما في مسئلة المقدمات على ما حققناه
في مقامه الاقل وان اخذ بشرط عدم النقيصة فقط ففي العدد لا حرمة الا بعد التمام ويدل على حرمة الزائد بالاطلاق ويحتمل الاولوية
ايضا وفي الوجوبي لا وجوب الا في التمام اصالة وتبعا فقد عرفت الوجه فيه واما وجوب الزائد فلا دلالة في اللفظ عليه نفيا واثباتا
الا انه لو زاد على العدد يحكم بالامتثال نظرا الى الاطلاق وما ذكرنا ظاهر جدا والله الهادي الى سواء السبيل كتبه الحقير محمود بن غلام حسين

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في العموم والخصوص واعلم انه صرف الوقت في تحقيق ما ذكروه في الحدود الواردة للعام وبعض المسائل المتعلقة بالعموم مثل ان
المعرف باللام للعموم ام لا مثال ذلك مما لا وجه له لوجود ما هو الاهم منها فالاولى ان نتعرض لما هو المعتنى به من المباحث لتفهيمه وما هو كالاوائل
في المباحث في طي هذا الباب **هداية** اذا خصص العام بامر معلوم مفهوما ومصداقا فلا ينبغي الاشكال في حجية العام في الباقي على ما يظهر
عليه لا الثبت كما عليه المشهور بل لم يظهر من اصحابنا فيه خلاف وانما نسب الخلاف الى بعض العامة كابي ثور وذهب جماعة منهم البلخي على
الى التفصيل بين المخصص المتصل كالوصف والغاية وبدل البعض والاستثناء على ما فيه فقال بالحجية وبين المنفصل فقال بالعدم
لنا ظهور العام في الباقي بعد التخصيص على وجه لا يشوبه شائبة الانكار في العرف ويشهد له انقطاع عذر العبد المامور باكرام العلماء عند عدمه
الامتثال بعد كما هو ظاهر ولا تعني بالحجية في المقام الا ذلك ويظهر بالرجوع الى الوجدان الخالي عن الاعتساف ويزيد ظهورا ملاحظة الاحتجاج
الوارد في كلمات الائمة وارباب العصمة صلوات الله عليهم واصحاب النبي من ارباب اللسان والعلماء في موارد جمة على وجه لا يمكن انكاره
بل وقوله لا انسداب الاجتهاد وعلى العمل بالعموم ما من عام الا وقد خص من هنا قيل ان العام
اقوى ظهورا من غيره لكونه مظنة له واحتج لنا بان الباقي بعد التخصيص من اقرب المجاز وهي متشابهة فتعين الباقي دون غيره
ترجيح من غير مرجح واجيب عنه بان المرجح هو قرينة الباقي في المدلول العام فان اريد من الاقربية ما هو معتبر في الترجيح فلا نسلم تحققها
الاقربية المعتبرة ما تكون منوطة بغلبة استعمال اللفظ بعد صرفه عن الحقيقة مثل استعمال الاسد في الشجاع لا في الابخر مثلا ولم يسبق
الى الاثبات غلبة استعمال العام المخصص في الباقي انما المراد مصداق الباقي وهو مختلف جدا فلا يخفى غلبة كما لا يخفى وان اريد غيرها فلا يكفي
في الترجيح والاولى ان يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بان دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد اخر من افراده ولو كان
دلالة مجازية اذ هي انما بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود
لان المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله المفروض انتفاؤه بالنسبة الى الباقي الا اختصاص المخصص بغيره فلو
فالاصل عدمه فلا يتوقف على حد مسائل المجاز ان حتى يحتاج الى معتبر اخر بعد الصارف مع تعددها فان الباقي متعين على حسب تعيين الجميع عند
عدم المخصص وظاهر وما ذكرنا ظهر من الظهور العرفي فلا يرد ما قد يتوهم من انه لا وجه له اذ على تقدير المجازية لا وضع حتى يستند اليه ولم يعتبر
ايضا عند القرينة وعلى تقدير عدمها فالحقيقة متعددة ايضا فالوجه هو الاجمال وتوضيح الدفع هو ما ذكرنا من ان ما طرد دلالة العام
فرد على الاشتمال على فرد اخر بالوضع عند ارادة فرد سواء كان بعد ذلك حقيقة او مجازا لا يوجب عدم دلالة العام على الافراد الباقية
وحيث لا منافي فيحمل عليه اللفظ على ما هو المتبادر في حمل اللفظ بعد ثبوت الدلالة وعدم التنافي ويمكن ان يحتج للمفصل بان العام
عند انفصال المخصص ظهور ثانوي في الباقي فهل افتر عند انفصاله الا بقي لا وجه لذلك اذ لا نجد فرقا في المقامين فدعوى الظهور في المتصل
دون غيره مما لا شاهد لها الا ان نقول الفرق بينهما في غاية الظهور ويرشد اليه ملاحظة ما قيل في المجاز المشهور من ان ارادة المعنى الحقيقي عند
القرينة اعتمادا على القرائن المنفصلة ربما يوجب اجمال اللفظ الموجب للتوقف بخلاف ما اذا اقترنت القرينة باللفظ فانه لا يكاد يتصل الى
حد الاجمال وان بلغ الاستعمال ما بلغ فان انفصال المخصص ربما يوجب هنا عدم الظهور بخلاف المتصل ومن هنا قال بعضهم بجواز تخصيص
الاكثر في المتصل دون غيره وسنعرف وجها اخر في الفرق فيما سيأتي ان شاء الله تعالى لكن الفرق بمثابة لا يمكن القول بالتفصيل الا بعد...

في العموم والخصوص

في حجية العام المخصص في الباقي

الا ان الانفصال

نظراً الى ما قلنا من ان مقتضى الحمل على الثبات موجود والمانع مفقود امكن الاجمال في صورة الانفصال لا بقضيته كما هو ظاهر في اكثر المنفصلة في باب المجازات وبالجملة فلا اشكال في ذلك فلا بد من صرف الكلام فيما هو اهم **هداية** يجوز عند جماعة التعويل على العام خلافاً لما يظهر من جماعة من الاخباريين حيث انهم يتمسكون في موارد الاستصحاب بان الموضوع عندهم هو الدليل مع نكارهم الاستصحاب فيهما ايضاً وقد اشار اليه في محله وهذا منهم ليس بعجيب في ما العجب من الشهيد الثاني حيث انه قال على ما حكي في المرأة لا تغسل الا زوجها وكذا الخنثى في كون المسلط على غسله يحتمل ان يلحقه حكم الرجل لعموم قوله من بدل دينه فاقتلوه خرج منه المرأة ويبقى الباقي داخلاً في العموم لا نفي على الخنثى بخصوصه مع انه هو سنعرف وجها يمكن تصحيح مقاله الى احتمال كون الشبهة حكمية على تقدير امكان الواسطة بين النوعين في كونه من جزئيات الهداية السابقة وكيف كان فتحقيق الحال في المقام يتوقف على احد امرين هما صحة التعويل عند وجود اصل رافع للاشتباه كما اذا قيل اكرم العلماء الا الفساق منهم وشك في زيد العالم انه هل هو فاسق بعد العلم بعدالته سابقاً ولا واستصحاب العدالة لا يوجب الحكم بالحكم الثاني الا ان يكون من المشكوك كما ان استصحاب الفسق في مورده يوجب الحكم بعنوان التخصيص وكذا اذا قيل اكرم عدول العلماء وشك في زيد العالم في عدالته فباستصحاب عدالته يحصل الملكة لا يحكم بعدمه وجوب اكرامه ولا اشكال في ذلك على ما قررنا في محله الثانية عدم صحة التمسك بالعام في موارد الاشتباه عند انتفاء الاصل ومع وجوده والذي يدل عليه ان المقصود من الاسناد لا يدل والداعي لهما هو رفع الشك الحاصل في النظر والمحصل له ما عدم بعد الالتفات لا ادلة الى الاستناد لا القطع الشاني في المقام لا يعقل تعبد بعد التمسك بالعام ونحو ذلك منشأ الشك في الشبهة الموضوعية هو الامور الخارجية التي لا مدخل لارادة المتكلم فيها بوجه بل في ذلك لا يزيد الاشتباه كثيراً ما يقع للمتكلم ايضاً بل قد يقطع المتكلم بخلاف ما هو الواقع في الحال فلا يتصور رفع هذه الشبهة فلا بد من رجوعها الى ما هو المعد لرفع الاشتباه هذه المشكوك في الشبهات من اخبار جبرئيل وحسن او نحوها مما يمكن فيه الرجوع الى العام وليس امر المتكلم على وجه لو صح مراده منها الرجوع اليه في رفع الشك غير فيما اذا شك في زيد عادل او لا وجوب المتكلم ايضاً لا يرتفع الشك المذكور من حيث هو متكلم فلا وجه لتحكيم العام في مورد الشك بنسبة المشكوك الى العنوان من نسبة واحد فالزام دخوله في احدهما من غير ان يكون ذلك مستفاداً من اول يحصل او دليل ترجيح بلا مرجح وبالجملة فالمتكلم والمخاطب في هذه الشبهة يشتركان مع قطع النظر عن المتكلم وان كان قد يوجب المقام ان يتعين على المتكلم فيحصل له كما ان مع شك المخاطب في مصاديق العنوانين من حيث هو متكلم من جهة فانه انما هو والموضوعية او مقام فيه لسعته وحيث يكشف عن ان ارادته في خصوصيته لا تقضيه لعل ذلك ظاهر لا سترة فيه ويمكن ان يحتج الخصم اذا لا منصوص اوثق بالعام في الشكوك فيستصحب الحكم ... في الشك فيه وقبل ذلك نعيد الاغماض عن كونه رجوعاً الى سنة العام في التعويل على الاستصحاب وعلى الشكوك التي هي لا تجدي لا ريب ان الحكم بعد زوال القطع لكونه ثابتاً مدة كما نبهنا على عدم جريان الاستصحاب في امثال المقام في محله وعن خبره بان النظر عن عنوان العام والمخصص يكون الاول مقتضياً والثاني مانعاً عن الحكم فهي موارد الاشتباه يؤول الامر الى الشك في وجود المانع بعد احراز المقتضي والاصل عدمه فلا بد من الحكم بوجود المقتضي فيه ولا لا ان ان الظاهر العنوان بين ان يكون العام مقتضياً للخاص وبعد ما تقتضيه التخصيص لا يزيد على صرف الحكم عن الافراد المخصصة بتخصيصه ما لا انه اي من غير شيء ما بان اعتبار العنوان هو لا منه يكونه اعم من ان يكون العام مقتضياً للاحرام كما هو مطلوب المستدل لا يزيد عن ان يكون من المخرج لاخر العامة للنسبة في النسبة الى الحكم ويكون عنوان المخصص كما يشعر عدم شرط في افراده وبالجملة فلا دليل على كون عنوان العام مقتضياً للخصوص كما فان قلت ان من المقتضي بالفعل المعلل بعلة مقتضية بها الى عللها الواقعية ان يكون موضوعها للحكم في ثبوت الحكم اوفي موضوع ثابت في مورد قطعاً الا ان ان يكون كل شيء مما لا يحكم عليه بكل شيء وهو مرجوع الى القضايا ان ذلك لا حاجة الى احراز امر آخر في ترتب الحكم بعد احراز ما جعل موضوعاً في القضية فاذا قيل اكرم العلماء الا الفساق منهم يعلم ان علة وجوب اكرامه انما هو العالم الغير الجامع للفسق لا شك ان العالم يكون مقتضياً لما هو الداخل في عنوان العام والعنوان كما هو منفرد في المخصص لا يقال فيلزم القول باعتبار مفهوم الوصف للقيد مطلقاً كما هو قضية العلية المدعاة في المقام لانا نقول نعم لو قلت بان الظاهر انحصار العلة المستلزم من انتفائها انتفاء سنخ الحكم ولا نقول به بل المقصود اثبات لا اطراد في الوجود فقط فان ذلك يكفي فيما نحن فيه وانما لا يثبت الحكم في مورد آخر ايضاً فلا يلزم محذور قلت لا اشكال في انه بعد احراز ما هو الموضوع في القضية يلزم ترتيب الحكم عليه ولا حاجة الى امر آخر بل يكفي فيه ذلك ولو فرض ارتفاع جميع الموجودات ووجود جميع المعدومات كما هو قضية الاطلاق لكن ذلك لا يلزم القول بالعلة في الحكم او في العلم بعنوان العام مع تمامية عنوان المخصص ولا حاجة الى احراز امر آخر في الحكم المذكور ولا دلالة للقضية بوجه على المقتضي والمانع كما هو المقصود لا يقال لا نعني بالمقتضي الا الامر الوجودي المؤثر في وجود المعلول وبالمانع الا ما يكون عدمه معتبراً في

الوجوه في باب التخصيص في تخرّجات على العنوانين كما عرفت ان العلة هو العلم مع انتفاء العنوان لا انا نقول بانا نكرم من سنعاده من ظاهر الدليل
وانما هو امر يمكن اعتباره كذلك كما يمكن اعتباره بوجه آخر كما لا يخفى وبالجملة فمن الجائز ان يكون الافراد الباقية مشتملة على علة الحكم بعضها
منها الخاصة بحيث لو فقد الفرد الخارج لارتفاع بعض اجزاء العلة فيها ويكون الداعي الى التعبير بالوجه المذكور هو تعذر احصاء الافراد الباقية
بعناوينها او ضبطها او حملها لا دلالة على المطلوب كما في قولك اكرم اهل هذه البلدة الا ابن عمرو مثلا فانا نعلم ان العام بعد التخصيص بالمنفصل
يصير كالدليل اللبي في عدم ثبات العنوان الموضوع فانه حينئذ ذوات الاشخاص الباقية كما انه قيل مثل اكرم هؤلاء ومثل الاقرب الخارجي
لا تكرم هؤلاء لان ذلك خلاف الانصاف الظهور الفرق بين الاشارة وعنوان العام المخصص فان للغالبية مدخلا في الحكم جزء الارتفاع الحكم
فيما لو انقلب جاهلا لجهله في صورة الاشارة ثم ان الدعوى المذكورة في الاستدلال لمثل قولك لا يجب اكرام الناس الا العالم الا حكما
السلبية الا انه لابد من التاويل فيها بعد ذلك بحيث ثبت المنافاة كون العام مقتضيا والمخصص مانعا الا انه لابد من احراز المانع بدليل
ومجرد الشك في وجود المانع مع قطع النظر عن الحالة السابقة لا يقتضي الحكم بالعدم واما الحالة السابقة فليست معلومة في المقام في مفقودة
بها او نوضح ذلك بان حال العنوان المفروض وجوده من المقتضي يكون معلوما قبل زمان الشك كما اذا كان زيد المشكوك دخوله في العنوان
معلوم العدالة في السابق وقد لا يكون كما اذا كان الشك في فسقه بعد فعلى الاول لا حاجة الى التجشم باثبات كون العام مقتضيا والمخصص
مانعا لكفاية الاصل الموضوعي عن ذلك وعلى الثاني لا يجدي اثبات كونه مانعا ايضا العدم ما يقتضيه في الواقع من الدليل او في الظاهر من
الاصل لان الوجود المانع اذا كان مشكوكا فالاصل فيه العدم سواء كان مسبوقا بالحالة السابقة ام لم يكن ويكفي في ذلك احتجاج العقوق في الاحكام
بعد احراز المقتضي بان احتمال وجود المانع معارض باحتمال عدمه فان ذلك لا وجه له الاولى نقيد بعدم الاعتناء بوجود المانع بمجرد الشك فيه
نقول لا دليل على كفاية الشك في وجود المانع في الحكم بعدمه لا عقلا لعدم استقلال العقل بلزوم الانقياد والعمل ولا شرعا لعدم قاعدة من القواعد
الشرعية واما احتجاج العقوق فقد نبهنا على ما فيه في محله وربما يتوهم الفرق في المقام بين ما كان الافراد الباقية والخارجة معلومة من الاعداد
الاشخاص كان يكون العدول مثلا عشرة والفساق ايضا عشرة فاشتبه واحد منهم بالآخر وبين ما لم يكن كذلك بل كان الاشتباه لاجل الشك في صدق
عنوان المخصص في المشكوك فعلى الاول نقول بعدم التحكيم للعام مع ان الحكم بدخوله في احد العنوانين خاصة ترجيح بلا مرجح وعلى
الثاني نقول بتحكيم العام في مورد الاشتباه نظرا الى وجوب الاخذ بالعام مهما امكن فيما لم يعلم خروج فرد منه فانما يجب الاخذ به لعدم وجود
المعارض لبناء من جانب المولى كما جرى عليه بناء العقلاء في مقام الامتثال للاوامر المتعلقة بهم كما هو ظاهر اقول لا اشكال على الاول كما
هو المفروض واما على الثاني فان ذكر في وجه التحكيم فانما يناسب فيما لو كان المراد من المخصص مجملا واما اذا كان عنوان المخصص معلوم المراد
فلا وجه للفرق بين المورين بوجه لا تحاد ما هو المناط فيهما او دعوى جريان بناء العقلاء على تحكيم العام في مثل ما نحن فيه ممنوع جدا الا
نرى انهم يتوقفون فيما لم يعلم كونه خلا او خمرا ولا يستندون فيه الى عموم التحليل والتحريم والوجه في ذلك هو ما نبهنا عليه من ان الشك في
المقام مما لا يزول بالاخذ بالعموم فان الاصول اللفظية انما يقتصر بها اثبات الوضع المفروض في المقام الشك فيه في احد من العنوانين
وتارة يقتصر بها اثبات المراد من اللفظ وهو ايضا معلوم فيهما او توضيح المقام انه ليس لمحقق انه يمكن ان يتوهم الفرق بين الصورتين هو انه
في الخروج في عنوان الخاص على الاول لا يستلزم الشك تخصيص العام زائدا على ما علم تخصيصه لان دخوله في الخاص يوجب خروج فرد آخر
منه لانحصار افرادها في عشرة مثلا بخلاف الشك فيه على الثاني فانه بشك في ان زيد هل خصص من العام اولا بعد العلم بتخصيصه بالنسبة الى
عمرو فالشك في التخصيص من الاول لمعلوم مثلها كما في الشبهة المحصورة وعلى الثاني معارض لها لكونه من الشبهة البدوية ويلخص الجواب
ان الفرق لا يجدي في الرجوع الى العام لان منشأ الشك في التخصيص وان كان الشك بدويا هو الاشتباه في الامر الخارجي ولا يمكن زواله
بالرجوع الى العام كما قلنا وذلك تمكا عن الظهور والوضوح فهدانا الله هو الهادي الى الحق نعم اذا علم تخصيص العام ولم يؤخذ عنوانا
في موضوع الحكم فالحق صحة التعويل عليه عند الشك في فردية فرد له او يمكن استفادة من مذاق العلماء في جملة من الموارد ايضا ومثال
ذلك ما اذا قال المولى اكرم العلماء وعلمنا من نفسه من غير تخصيصه انه لا يريد اكرام الفاسق فانه اذا شك في زيد هل هو فاسق او
لا يجب تحكيم العام والقول بوجوب اكرامه تحقيق القول ان التخصيص تارة يوجب تعدد الموضوعين وتنويعهما كالعالم والعالم الغير الفاسق مثلا واخرى لا يوجب ذلك كما اذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما اخذه عنوانا في العام وان علمنا انه لو فرض في افراد العام
من هو فاسق لا يريد اكرامه فعلى الاول لا وجه لتحكيم العام لما عرفت في الصورة السابقة واغلب ما يكون كذلك انما هو في التخصيصات اللفظية وعلى
الثاني يجب تحكيم العام واغلب ما يكون انما هو في التخصيصات اللبية والذي يقتضيه التدبر ان الاولى انه لا اشكال في انه يجب تعميم الحكم فيما لو علمنا
بعضها مصداق المخصوص ايضا وكذا فيما لو شك في انه لاصل موضوعي به يرفع الشك وهو من اصالة كونه فاسقا ولا يريد اكرامه في

في موارد الاجمال مفهوما ... مع الشك في بعض الافراد

الاول من انه يدور الحال في المسألة السابقة لا دليل على اعتبار الاصل فيها مخرج عن عنوان البحث وتوضيحه ان اصالة عدم وجود الفاسق لا
يكفي في المقام بعد احراز عنوان العالم في افراد المشكوك ولا يكفي في القسم الاول لان مجرد عدم احراز وجود الفاسق بالاصل لا يوجب
احراز ما هو الموضوع في الحكم من عنوان العالم مع ما هو ضد لعنوان المخصص فيه ولا ان يريد من استصحاب عدم الفاسق اثبات ان المشكوك
ليس بفاسق فهو مما لا نقول به الا ان يريد استصحاب ذلك في الشك في محل فلا وجه لتحكيم العام فيه وان يريد استصحاب عدم الفسق في
المشكوك الخاص فيعين ان هذا الفرد منه يكون لا فاسقا حتى يستصحب وثانيا ان الحكم في القسم الاول ربما يترتب على نفس عدم العالم
كما اذا قيل اكرم العلماء العدول مضافا الى ان هذا الوجه لو تم لم يكن تحكيما للعام كما هو المراد بل لو قيل ان العام ايضا مجمل في ما
لم يكن كذلك بالاثنين ان الرجوع الى العام في المقام يوجب رفع الشك في الموضوع المفروض في المشكوك بان ذلك الذي لم يعبر بالعموم من دون اخذ
عنوان آخر يكشف من ان المتكلم لا يرى في افراد ذلك العام ما يصلح لمعارضة العام والا كان عليه التخصيص بغيره فالخطاب المنفصل ليس
انما يثبت ان منه ثبت الموضوع ايضا ولو بملاحظة اصالة عدم التخصيص وكل من يجب اكرامه ليس بفاسق لما فرضنا ان المولى لا يريد اكرام
الفاسق فينتج ان زيدا ليس بفاسق فالتمسك بالعام لا يحتاج الى رفع الشك بل بالعموم يستكشف رفع المشكوك فيه ومن هذا القبيل
التمسك بعموم لا ينال عهدي الظالمين لعصمة النبي والتمسك بقوله اللهم العن بني امية قاطبة على عدم ايمان واحد منهم لعنهم الله
وامثال هذه التمسكات في كلمات العلماء كثيرة بل العرف ايضا شاهد على ذلك كما يلاحظ في كثير من محاوراتهم كما اذا امر المولى عبده باكرام
كل بطيخ في بيته مع العلم بانه لا يريد الفاسد منه او امر المولى باكرام جيرانه عموما مع العلم بانه لا يريد اكرام عدوه فانه يستكشف من الاول ان
المولى لا يعتقد فسادا فيما هو في بيته من البطيخ ومن الثاني انه لا يرى من هو عدو في جيرانه ولعله ظ وانما الاشكال في تشخيص موارد تعيين
وبيان ما هو المعيار في تمييزها عن الآخر ولعل ما اخذناه في عنوان المسألة يوجب التمييز في الاغلب فان قيل اذا علمنا بان العداوة مانعة
عن اقتضاء عنوان العام للحكم فلا فرق بين التصريح بالتخصيص كما في القسم الاول وبين غيره كما فيما نحن فيه لظهور ان الحكم انما يلحق موضوعه
بعد العلم بالمانعية فالشك في ثبوت الموضوع كما في المخصص المتصل قلنا لا نسلم مدخلية العداوة في الموضوع ما لم يصرح بالتخصيص غاية الامر انا نعلم
بالتلازم بين العداوة وبين عدم الاكرام وذلك لا يضر التمسك بالعام بل يؤكده حيث انا نستكشف من ثبوت الاكرام الملازم لعدم العداوة
عدم كونه عدوا كما هو الشأن في جميع ضروب الاستدلال الآني فان قلت ان ذلك انما يجري ان لم نعلم بوجود المخصص في الخارج اصلا واما اذا علم
بوجوده ولو واحدا فيكفي في اخذ عنوانا والحكم بالتنويع قلت لا فرق في ذلك بين العلم بوجوده وبين عدمه اذ المدار على الاستكشاف من
المذكور بجريان اصالة عدم التخصيص فكما انه لو شك بدوا في تخصيص العام يرجع بعد العلم بتخصيصه بفرد آخر يجب التمسك بالعموم ولا
العلم بتخصيصه بالنسبة الى فرد غيره فكذا في المقام وبالجملة فمدار الامر في المقام على تشخيص الموضوع ولا تفاوت فيه بين فاسق هو خارج منها
كله فيما اذا كان اخذ عنوان المخصص قيدا في موضوع الحكم ممكنا وامرا معقولا كما عرفت من الامثلة المتقدمة واما ما لا يمكن اخذه في الموضوع
ولا يعقل ذلك فيه فلا ينبغي الاشكال في انه يؤخذ بالعموم فتوضيح المطلب بان يقال ان العلم بعدم ارادة المولى لبعض ما يشمله لفظه بكونه فردا
عنده لعنوان العام على وجهين احدهما ما يمكن اعتباره في الموضوع كالجار الصديق والعالم العادل ونحو ذلك وثانيهما ما لا يمكن ذلك
فيه ولا يعقل اعتباره فيه كما اذا كان ذلك الوصف منتزعا من مجرد ارادة المولى المتعلقة بما هو المراد وعدمها اذ لا معنى لجعل المراد كالصحة و
الفساد كانتا في العبادات او في المعاملات فانهما صفتان اعتباريتان منتزعتان من تعلق ارادة المولى بما هو المقصود وعدمه في غيره فهما
انما يعتبران في محلهما بعد ملاحظة الامر والجعل فلا يعقل اعتبارهما في متعلق الامر والجعل وعلى الاول فقد عرفت الكلام فيه بما لا مزيد
عليه وعلى الثاني فالتمسك بالعموم فيه كان يكون صحيحا بالضرورة فاذا شككنا في ان عنوان فيه ما كان فرد هل هو صحيح ولا يجب الاخذ
بالعموم او الاطلاق ولا سبيل للقول بانا نعلم بان غير الصحيح من العنوان غير مراد للمولى والشك انما هو في ذلك فيرجع الى التمسك بالعموم
لا بد له ولا من اثبات الصحة ثم بعد التمسك بالعموم فانه لا يبطل جدا لان الصحة ليست الا ما ينتزع من تعلق الامر بالعموم فيعيد كونه
مأمورا به فيكون صحيحا لا يعقل اعتبار الصحة في المأمور به لانه ينتهي عليه في محله فلا يجب احرازه قبل التمسك بل يعد به لزوم احراز
كل ما هو لازم للموضوع ايضا وعلى هذا جرى ديدن العلماء في التمسك بالعموم او الاطلاق في جميع ابواب العبادات والمعاملات من
الانكحة والبيوع وغيرها على وجه لا يحسن انكاره من الكاتبين ومما ذكرنا يظهر فساد ما افاده في الحدائق على ما حكي من ان مضامين الشارع
انما يتعلق بالعقد الصحيح الجامع للشرائط والاجزاء الواقعية المعتبرة عنده دون الفاسد الفاقد لبعضها فاذا شك في صحة العقد
فلا بد اولا من اثبات صحته يعني كونه واجدا للاجزاء والشرائط ثم استفادة العموم المزبور في الصحيح بمعنى ترتب الاثر بحيث انه لم يجوز ذلك
سقط اعتبار ذلك العموم ثم من هذا القبيل اعتراض بعض القائلين بوضع اسماء العبادات للصحيح على من زعم انها موضوعة للاعم

بانه لا وجه للتمسك بالاطلاق على تقدير ابتنائه للعلم بان الشارع لا يريد منها الا الصحيح فلا بد من احراز صحتها اولا ولعمري ان ذلك في غاية
السقوط جدا مع ان الاولى فيما ذكره في الحاشية الاعتراف بسقوط الاطلاق على هذا الاعتبار الفاسد عن الاعتبار بحال افرحيث انه ظهر من
قوله ثم استشهاده الى العموم في الصحيح يعني ترتيب الاثر انه بعد تمسك مستدل بالاطلاق وكيف كان لا وجه للترديد في امثال هذه المطالب الواضحة
وان صعب ماخذه بواسطة التدقيق في كيفية الماخذ ولقد فصلنا القول في دفع هذه الشبهة في مباحث الصحيح والاعم ان شئت فراجعه
تنبيهات الاول انه ظهر من بعضهم التمسك بالعموم فيما اذا شك في فرد من غير جهة العموم كما اذا شك في صحة الغسل او الوضوء
بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم قوله اوفوا بالنذر اذا وقع متعلقا للنذر تقريبا ان هذا الفرد من الوضوء يجب الوفاء به لعموم
قوله اوفوا بالنذر وكل ما يجب الوفاء به يجب ان يكون صحيحا فيجب ان يكون الوضوء صحيحا اما الصغرى فبالعموم واما الكبرى فللقطع بان ما
ليس صحيحا لا يجب الوفاء به وقد نسب العمل بمثل ذلك في كلمات بعضهم كما لا يخفى على المتتبع وهو فاسد جدا اما اجمالا فلان النذر و
امثاله من العناوين الثانوية التي لا يترتب الا على محل يعلم قبوله لترتبه … كاستكشاف … اما تفصيلا فلان الاحكام الواردة
في الشريعة على ضربين احدهما ما لا يؤخذ في موضوع ذلك الحكم كاباحة السكر وحرمة الخمر ووجوب الصلوة ونحوها فانه لا يعقل
بان يثبت السكر الذي ليس بحرام فانه في مقام اثبات الاباحة ليس في عرض الحرمة نعم يمكن تقييده موضوعا بما … كاكل المسكر المضر
مثلا وثانيهما ما يؤخذ في موضوعه حد الاحكام المتعلقة بالافعال بحسب ذواتها الاولية كوجوب طاعة الوالدين في الامور المباحة
الغير المحرمة وكامضاء وصايا الميت في غير الامور المحرمة وكاجابة الاخ المؤمن في الامور المباحة و… على قسمين الاول باعتبار
الاولية تتعلق بالعناوين الثانوية في موضوع هذه الاحكام انما اخذ فيه الجواز بما يتفرع على وجوب النذر حتى يمكن استكشافه بالعموم
او لا احراز الجواز مع قطع النظر عن العموم وهذه الاحكام الموضوعة ثم بعد ذلك التمسك بالعموم في … الثاني التمسك بالعموم في
مثل المقام لم يبق لنا مشكوك من الانواع الا … يمكن … التمسك فيه بالعموم كما اذا شك في جواز شرب التتن … فهو حسن
ونذر فيها لوارائه مؤمن وهو باطل جدا … لا لان في الموارد المعلومة فانها بعد … جدا الثاني اذا
علمنا ان زيدا مثلا مما لا يجب اكرامه وشككنا في انه هل هو عالم وخصص في هذا العام او ليس عالما فلا تخصيص … التخصيص
نقول انه ليس بعالم ولو تردد زيد بين شخصين احدهما عالم والاخر جاهل وسمعنا قول القائل لا تكرم زيدا نحكم بانه زيد الجاهل عملا
لاصالة عدم التخصيص فنقول كل عالم يجب اكرامه بالعموم وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل من لا يجب اكرامه ليس بعالم وهو المطلوب
ذلك جرى بدلهم في الاسناد لا لان … على انها لا ينجس المحل فان كان نجاسة منجس يلزم
تخصيص قولنا كل نجس منجس … عموما وخصوصا فالحكم بدوران العلم
التعميم والتخصيص كما اذا قيل لا تاكل الرمان لانه حامض … كشف عن خصوصه عن عموم
في المقام واما اذا لم يعلم بالتخصيص … المطابقة فكل ما يحكم بخصوصه … في الجملة ولا بد من … لنا
في الموارد … فان تخصيصها … **هداية** اجمال المخصص يسري الى العام فهو
اجمال عند اكثر المحققين … وادعى بعضهم … من … الاجمال انه لا يؤخذ بعمومه كما
… سقوطه عن الاعتبار … ولعل … بسقوطه من جهة اجمال
فلو كان مبينا من جهة اخرى يلزم الاخذ … المقتضي … ولا فرق في جهة … بين … من جميع
كما اذا قيل اقتلوا المشركين الا بعضهم … فانه … يجب الاخذ فيه … من دون حاجة الى … كما في جميع العمومات المطلقة او
ويمكن ان يكون … بالتكليف … كما اذا قيل يجب الاجتناب من هذه الانية الا بعضها فانه صريح في
ثبوت التكليف اجمالا … التكليف … لا بد من الاخذ بالمعلوم فان مقتضى العلم الاجمالي ثبوت التكليف في الجميع كما
هو الحصول في موارد الشبهة المحصورة … والا فلا بد من العمل بما يقتضيه الاصول في تلك الموارد وبالجملة فالمراد من نفي الحجية في العام
بالمجمل عدم الاخذ به في القدر الذي لا يمكن الاستكشاف واما ما يمكن استكشافه بتفصيل كما في قولك اكرم العلماء الا بعض النحويين فانك
البعض معينا عندي وهو وجوب اكرام غير النحويين … واجمال … اكرام بعض النحويين في المثال المذكور
ثم الاخذ بما يقتضيه القواعد المقررة في امثال المقام من لزوم الاحتياط في بعضها … الرجوع الى البراءة كما هو غير خفي
حتى لا فرق في ذلك بين ان نقول بان العام المخصص حقيقة في الباقي او مجاز فان التكليف التفصيلي فيما لا يمكن استعلامه من الاجمالي
لا مانع من استعماله لا فرق … ان المجاز في العام المخصص ليس على حد سائر المجازات التي تلي تعذر الحقيقة … بل اللفظ مجملا

وليس بحرام

اجمال المخصص … العام

في العموم والخصوص

وثانيها ان يكون الظاهر منه ما في بعض الفاظ العام كما في المقام فهل هو من باب المجمل فيما اذا كان العام المخصوص حقيقة وعدمها اذا كان
مجازا او يبتني الحجية على الاول بما حاصله يرجع الى الاخذ بما يبقى من العام بعد خروج الاجمال وعدمها على الثاني بعد ظهوره في
من المجازين وجهان اقواهما الاول لانه لم يظهر من القائل بالاجمال نفي الحكم الاجمالي المستفاد من الخطاب المجمل كيف فقد وضعوا ان ذلك انما
هو ثابتا انه على تقدير المجازية ايضا يجب الاخذ بما هو المعلوم اجمالا لما عرفت من الفرق بين المجاز اللازم في المقام على تقدير حجيته
وبين غيره كما اشرنا اليه فان في كلامهم مواضع للنظر يطلع عليها الخبير بجودة الكلام ومن اراد الاطلاع فعليه الرجوع الى ما نبه عليه تحقيق
الكلام بذكر […] ثم اعلم ان الاجمال على قسمين احدهما ان يكون المراد مرددا بين المتباينين كقولك اكرم العلماء الا زيدا مع اشتراكه
بين اثنين من العلماء الثاني ان يكون مرددا بين الاقل والاكثر وهو على قسمين احدهما ان يكون الاقل داخلا في الاكثر ويكون مشكوك الدخول في
معلوما كقولك اكرم العلماء العدول وشك في العدالة انها هي الملكة او حسن الظاهر فصاحب الملكة دخوله في المقام معلوم ويكون
يكون دخوله في المخصص معلوما كقولك اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم وشك في معنى الفاسق هل هو مرتكب الكبائر فقط او يعم
ومرتكب الصغائر فمرتكب الكبائر دخوله في المخصص قطعي والشك انما هو في الثاني الثاني ان لا يكون الاقل داخلا تحت الاكثر كقولك
اكرم العلماء الا زيد بن […] ودار الامر بين ان يراد من المخصص فردان من العلماء المسمين بزيد او فردا واحدا مسمى بزيد بن عمرو
الثاني ان المخصص اما ان يكون متصلا كالشرط والغاية وبدل البعض والصفة والاستثناء على احتمال فيه كما ستعرف او لا فالاول
او منفصلا الثاني الظاهر فهذه صور ستة والحكم بالاجمال في صورة ترديد الامر بين المتباينين في محله سواء كان التخصيص بالمتصل او
بالمنفصل والوجه فيه ظاهر حيث ان اللفظ لا يكون حاملا للمكلف لاجل العلم او الظن المعتبر بما اريد منه المفروض انتفاؤه وكذا في صورة
دوران الامر بين الاقل الذي لا يشمله الاكثر سواء كان المخصص متصلا ام منفصلا بما يوجب الاجمال في العام لا من غيره اما الاول
واما الثاني فغاية ما يمكن ان يقال هو ان الاصل عدم خروج الاقل فان الاقل خارج من المتباينين لا محالة فالخروج للواحد بعينه
يجري فيه الاصل فاصالة عدم خروج الاكثر سليمة عن المعارض لا يقال ان المعلوم خروجه هو احدهما والعام بخروجه غير محدد
بعد ثبوت الاصل الجاري في المصداق بالمعارض كما لا يخفى فان قلت نحكم بخروج فرد بين وان كان […]
التخصيص في العام اما الحكم بخروج فرد واحد فهو مخالف للاصل واحد لا انه اصل قلنا […]
بان يوجب الاصول يوجب الترجيح نحن […] ان ذلك لا يوجب في […] اللهم الا ان يقول بان الاصول
اللفظية منها الا بناء على الظنون النوعية واما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر مع […] الاكثر بالاقل فمنهما اذا كان
بالمتصل كالشرط والغاية والصفة وبدل البعض فالظاهر […] فيسقط عن الاعتبار
بالنسبة الى تلك الافراد المشكوكة فيها فيرجع فيها الى الاصول واما غيرها […] في قولنا اكرم العلماء العدول ان
من المعلوم المعتبر في الموضوع واجمال المقيد بعد اجمال المقيد من الامور الواضحة فكان الموضوع معه هو نفس العدل اذا
قيل اكرم عدول العلماء مع اشتباهها بين الوجهين واما اذا كان التخصيص بالمنفصل كقولك اكرم العلماء ثم قولك لا تكرم فساقهم
فمن الفريق جماعة […] اجمال المخصص الى العام فيؤخذ في المعلوم المتيقن المخصص وهو مرتكب الكبائر ويدفع ما زاد عنه
فيؤخذ فيه بالعموم فلا وجه للرجوع الى الاصول العملية […] ان خروج اهل الكبائر بواسطة القرينة معلوم واما خروج
غيرهم فغير معلوم والاصل عدم الخروج العرفي بقرينة […] المتصل […] على الافراد المتيقنة
فيؤخذ […] ان المتكلم لم ينصب قرينة […] في موضوع او محمول […] في المنفصل التخصيص
في الاجمال المعارض كما ان العامات بعد […] بحث العموم […]
فالاصل عدم الانفصال ان الشك في المقام انما هو في كون الشيء قرينة […] لا يجري فيه الاصل […] لا يكون قرينة
[…] اصالة عدم وجود القرينة مطلقا […] يجري في المقام […] في جميع […]
[…] الى القرينة فاصالة عدم القرينة […]
اما الاستثناء ففيه اشكال من حيث […] المتصل […]
[…]
الا ان الحكم فيما عرفت في المخصص المجمل فيجب الرجوع في محل الاشتباه الى الاصول […]
سبيل الرشاد هداية […] الاخذ بالعام […]

خروج الاكثر […] معلوم […]

مبحث اجمال فيها

[…] بالعام قبل الفحص عن المخصص

والآمدي بل ادعى عليه الاجماع كما عن النهاية وحكي عن ظاهر النهاية استحباب الفحص ونسبه العميدي والمدقق الشيرواني وجماعة من الاخر
منهم صاحب الوافية وتسامحها ما اليه بعض الافاضل في المناهج وحكي عن بعضهم ان ثمرة القائل بالجواز وجوب الاعتقاد بالعموم وقفا
حتى يظهر المخصص فيحكم بكونه ناسخا اللهم الا ان يكون مراد البعض من لم يقف على كلامه ونقل التفصيل بين ضيق الوقت فالجواز
بين عدمه فالمنع عن بعض وقيل انه مبني على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو على تقدير صحته مما ينافي كلام المجوز لخلوه وكيف كان
فاللازم تقديم مقدمة يعلم منها ان النزاع في الاول كما صرح به شيخنا البهائي وغيره على ان النزاع في هذه المسألة من جزئيات النزاع في جواز العمل ب
ما الادلة الشرعية قبل الفحص عن المعارض ولو كان له بيان مثل بين ثانيا الوجه في افرادهم هذا النظر الى ان وجود المعارض هنا
وقد يتوهم انه يرجع النزاع الى جواز العمل باصالة الحقيقة قبل الفحص عن القرينة وليس كذلك لان الاصول المعمولة في الالفاظ من تشخيص اوضاعها او
عنها ومراداتها لم يعهد من احد الخلاف فيه ثم لم يظهر من العرف توقف العمل بها قبل الفحص بل وذلك بديهي على وجه لا يقبل الانكار
فقد يظهر من بعضهم ان الخلاف انما في حجية العام قبل الفحص فقال في مقام اسنادها الحجة على ما اختاره من العمل بعد دعوى العلم الاجمالي
انه لا دليل على حجية تلك العمومات حتى عند عدم البحث وكلامه ظاهر في نفي الدليل على اعتبار اصالة الحقيقة عند العلم الاجمالي
ساق الكلام الى ان قال وهذا الدليل بعينه يجري في سائر الادلة الظنية سواء كان ظنيتها من حيث السند كخبر الواحد او من حيث المتن
كالامر والنهي والمطلق وغيرها من الظواهر اللفظية اقول ولعله الى مثل ذلك ينظر المتمسك باطلاق الادلة الحجية كما عن بعض المجوزين
والاقوى اوجه لكل منهما اما الاول فلان هذا النزاع بعد الفراغ عن الحجية فان ترك الاخذ بالدليل بواسطة احتمال مزاحمة من نسخ
لا ينافي الحجية بل يؤكدها واما الثاني فلانه لا كلام في حجية تلك الادلة على الاطلاق حتى يحتاج اثباتها الى التمسك بالاطلاق وانما الكلام
في وجود المانع عن العمل بهذه الادلة الثابتة حجيتها سندا كما في المتباينين ودلالة كما في العموم وهذا المجوز انما يحكم بالجواز لعدم
ما يصلح للمنع عنده بعد احراز المقتضي بخلاف المانع فانه يعتقد وجود مانع من ذلك فان قلت ان تحرير النزاع في العام والخاص مما
لم افرق بينه وبين الاصول المعمولة في الالفاظ لم يعهد منهم الخلاف فيه قلنا ولا ان ذلك مع قطع النظر عما يوجب المنع كما هو مقصود
المانع ثابت لما الاتفاق على حمله على الاطلاق لكن نقول ان المخصصات المنفصلة عن العام بمنزلة المعارضات فليست من قبيل قرائن
المجاز وذلك لان القرائن المتعارفة اذا اطلع عليها المخاطب فلا يتأمل في الحكم بارادة المتكلم خلاف ظاهر اللفظ بخلاف المقام فان الحكم بقرينية
الخاص للعام في المنفصل لهذه المثابة سيما الاخبار التي بايدينا اليوم فانه قد يكون العام واردا عن معصوم واخر والحكم بكونه قرينة
يتوقف على كون المتكلم بهما بمنزلة متكلم واحد وبالجملة فالعرف ظاهر بين المخصص المتصل بين المنفصل فدعوى الاتفاق على العمل بالاصول
المعمولة في الالفاظ انما هو على تقدير صحتها على وجه الاطلاق فيما اذا كان الشك في التخصيص المتصل دون المنفصل لكونه مع كونه من القرائن
معدودا في المعارضات عند العرف فقد يرى في المقام الثاني فقد يتوهم ان الوجه في وجوب الفحص في المقام هو الوجه فيه عند اعمال الاصول العملية
كالبراءة في الاحكام الشرعية لجعل المقامين متحدا من حيث ان العمدة في وجوب الفحص عند العمل بالبراءة في الحكم الشرعي عدم جريان دليل
البراءة عند عدم الفحص اما العقل فلاختصاص المعذورية فيما اذا كان الجاهل متفحصا عن الحكم ضرورة عدم معذورية الغير المتفحص
عند العقل ولذلك يحكم العقل بوجوب النظر في المعجزة واما النقل فبعد تخصيصه لما هو المستفاد من العقل وتسليم الاطلاق
كما في بعض الروايات فالاجماع واقع على وجوب تقييده بالفحص اذ لم نجد من يظهر منه الخلاف في وجوب الفحص في العمل بالبراءة فيترك المعول
على البراءة عند عدم الفحص لعدم المقتضي بخلاف المقام فان المقتضي في المقام لا ينبغي الكلام فيه لظهور اعتبار العام سندا ودلالة
ما لم يمنعه مانع لا يقال ان جملة من الادلة على وجوب الفحص عن الدليل عند العمل بالبراءة هو العلم الاجمالي في موارد الاصل بوجود العلم
الاجمالي فيها بالتكليف وهذا الوجه بعينه موجود في المقام وقضية ذلك وجوب الفحص عن الحكم الواقعي وتحصيل المكلف به لو اقتضيه
عند الشك في المعارض فالمقامان من واد واحد لانا نقول ان اريد من ذلك ان العامل بالعام قبل الفحص بمنزلة العامل بالبراءة قبله
كما يظهر ذلك من بعضهم فهو فيه بعد ظهور الفرق بينهما حيث ان العامل بالعام انما عول على دليل اجتهادي يخرج الواقعة عن اطراف العلم
الاجمالي المقتضي للتكليف المانع عن العمل بالبراءة وان اريد ان في المقام ايضا علما اجماليا بوجود المعارض فهو مسلم لكنه لا يكون وجها لاتحاد
المقامين كما لا يخفى اذ قد عرفت فاعلم انه يظهر من مطاوي كلماتهم وجوه من الدليل على المختار الاول ما قاله بعض الاعلام في الاستدلال
بعدما نقله عن الوافية ومحصله ان طاعة الله طاعة حكمه وهي لا تتحقق الا بعد العلم بالمراد او الظن وهو لا يحصل الا
بالفحص اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الشك في صدق الاطاعة عند عدم العلم او الظن بالمراد واما الثالث فهو ظاهر واعترض عليه
في الوافية بمنع عدم حصول الظن في كل فرد فرد قال ولا منافاة بين ظن اصل التخصيص لقلة المخرج غالبا وظاهر ان الظن بتخصيص العام لا يوجب

في بعض النسخ معصوم

عدم الظن في جميع الافراد لان الغالب في التخصيص انما هو خروج غالب الافراد فاذا شك في فرد انه هل خصص او لا فيغلبه عدم التخصيص
اغلب الافراد في العموم فانه يحصل الظن بان هذا العام ما لم يخصص غلب افراده بل لو كان مخصصا فالخارج هو الاقل والغالب ومنه يحصل
الظن بعدم تخصيص هذا الفرد الظن بدخوله في الغالب فلزم الظن بالاطاعة الواجبة ومنه يظهر فساد ما اورد عليه في الاشارات من
انه اذا قيل اقتلوا المشركين فاما ان ما بقي باقل الافراد او اكثرها او الكل والاول لا يوجب الظن بالامتثال وهو ظاهر وكذا الاخير
المفروض العلم بوجود المخصص في الجملة واما الثاني فلبعد المطابقة وجهالة انا نحتاج الى الظن بعدم الخروج في الفرد المحتمل
يوجب الظن بالامتثال عقلا الثم به على الاسناد لا لان ذلك لا يتم الا بعد فرض العلم الاجمالي بوجود المعارض للعموم وما سواه لا يجمع
لا وجه لطرح قاعدة التخصيص ولو مع الظن بالتخصيص اللهم الا على القول باعتبار الظن الشخصي في تشخيص مراد اللفظ فانه لا وجه
للتعويل على الاصل ما لم يفد الظن بعد التخصيص فان السند عن لا يرى ذلك فلا بد من الاخذ بالاحتمال المقام ونبدل
الاطاعة الواجبة المدارك في تشخيص الاطاعة هو الرجوع الى العقل او العرف وبعدما فرضنا من حجية اصالة العموم ولو عند عدم
عند العقلاء بصدق الاطاعة قطعا فلا موجب للفحص ثم انه لا اشكال في ان الحاصل قوي من الخطاب والعمل بالقوي لا دليل على واجب
ونصا فيجب تحصيله لكونه من الواجبات المطلقة وهو انه يعمل الفحص فانه لا يجب مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بوجود الاقوى سواء
كان او لا لانه لا ان اصالة عدم المعارض لا مانع منه بانها في المقام كما يظهر بملاحظة حال الموالي والعبيد في امتثال اوامرهم ونواهيهم
انه لا سبيل الى تحصيله لا من جهة الا باصالة عدم التخصيص ونحوه مما هو في المقام لا مع واحد منهما افادة ذلك من ابتنائه
تلك الاصول على الظنون الشخصية كما هو بديهي في مطلق الاستصحاب ايضا فانه اعتبر محله وذلك على مذهب القول به وجه بعد
حصول الظن الشخصي من الاصل المذكور على تقدير انتفاء العلم الاجمالي بوجود المخصص فان دعوى حصول الظن فعلا من الاصل في غير
ما نحن فيه ونحوه بعد تسليمها من حيث حجية المشتبه وعدم المانع فيهما معا مما يرده لا ينبغي الالتفات اليه مضافا الى ان المنع فيهما
لاطباق اهل اللسان على العمل بتلك الاصول ولم يحصل منها الظن الا ان فيه اشكالا الا لو لم يكن تلك الاصول حجة شرعية تعبدية كما
بعضهم وان كان ضعيفا جدا كما لا يخفى وجهه لا اشكال انه لا يعقل اعتماد العقلاء على الشك اذ لم يكونوا متعبدين لكونه حجة بل
بل لا يعقل الاعتماد على الظن من حيث هو ظن ما لم يفرض انسداد باب العلم كما لا يخفى على المتدبر وثانيهما ما قد يستفاد من كلمات
كلمات بعضهم كالمحقق القمي وغيرهم من انه لا دليل على اعتبار تلك الاصول بالنسبة الى غير المشافه او من قصد تفهيمه بالخطاب
من ارادوا استكشاف مراد المتكلم فان ان يكون مشافها وقد لا بد من الاشكال في استقرار السيرة على التعويل على الاصول
المعمولة في الانفاظ في هذا القسم كاستقرارها على انها فيما اذا كان مراد الاستفتاء ومن يحصل له المتكلم وان لم يكن مخاطبا فعليا او
كما في الكتب المؤلفة وما يرسم في سجل الاوقاف والوصايا والاقارير ونحوها النخبة ذلك بعد عدم الحاجة الى السهو ونحوه في كلام الحكيم
وقد لا يعتني في كلام غيره الى المتكلم حيث علمنا بكونه في مقام الافادة وعلمنا بكونه مما يتطرق الى الخلل والاختلاف في مقامها فهي
حال الافادة مطلوب يجب عليه التعويل على ظاهر العموم في افادة ذلك المطلوب في عرف م الا ان يكون في صدد الافادة او قرينة على المخاطب
او كان وانه معضلة في التأخير ان افضت العرف المنزه عن جميع ذلك العقلاء افضل اعتراض جليل عذر فما ذكرنا نظم الوجه ضمن ذلك الاصول
وانها الثبت عن حجة الاستصحاب لذلك لمن يكون من انكره على جهة الاطلاق وانه يندفع الاشكال الذي اشرنا اليه سابقا في الشك في وجود
القرينة يرتفع بعد فرض المقدمات المفروضة فتدبر المقام ولا ان لا يكون مشافها لا يرتاب في الافادة والاستفادة كما في الكتاب العزيز
على ان زعم بعضهم من انه ليس من قبيل تأليف المؤلفين وكما في الكتاب المسمى من قبيل الخطاب فهو غير قابل وغير مراد بالافادة في هذا
لا دليل على اعتبار الاصول اللفظية في الالفاظ في تشخيص مراد المتكلم وفرضنا ان بعضهم يرى حجيتها من باب التعبد
العمل بها على المنكر فيتبع انه قد يقر بذلك وقوله بان خطابات الشارع هل هي من باب الخطاب او من باب التأليف والتصنيف حتى لا يكون
مخاطب الافراد باستفادة منه كما سنعرف فيما لا اولى فهو انا ثم ان ما قدمنا يقتضي بذلك فقد عرفت حد عدم اعتبار الاصل فلا بد من
القطع بعدم المخصص او قيام الاجماع على قيامه وهو لطف خاصة بعد الفحص وقد يرد الا ان يدعوا الاجماع على اعتبار الظن بعدم المخصص
على تقدير عدم اعتبار الاصل اللفظي فخارقه صرفه نعم لا كلام في العمل بالاصل بعد الفحص لكنه ليس ثابتا العمل به على عدمه كما هو المعروف
في الدليل بل المقصود على ما يظهر منهم جعل الاصل بعد الفحص مثل الاصل قبل الفحص في كلام قصد افهام الغير مخاطبا او غيره وبعبارة
ظاهرة ان اعتبار الاصل على ما ذكره مبني على اصالة حجية الظن المطلق وبذلك لا وجه للعمل بالاصل بعد الفحص ايضا ما لم يحصل الظن الفعلي
ان مدار العرف على الاخذ بالاصول المذكورة ولو في مقام يقصد افهام العامل بتلك الاصول ولعل التوجيه في ذلك الذي لا ريب في الخطاب

عدم التفرقة بين الصنفين وان من الشاهد عدم اختلاف حال المتكلم في التعبير عن مراده عند ارادة افهام غير المخاطب بالخصوص وعدمها فانا نبالغ في ما يفيد مقصوده من غير ملاحظة الفرق في المقامات وما ذكره وان كان ممكنا الا ان الواقع على خلافه على وجه لا يحصل بذلك الاحتمال عندهم مثل احتمال السهو والنسيان والخطأ ونحوه ويشهد بذلك ملاحظة حال السلف فان اصحاب الائمة كانوا اذا سمعوا خطبة من ثقة او اسنده احد المخاصمين الى كتاب رواية اعتمدوا عليه وسكنوا واخذوا بظاهر ما يقتضيه ظاهرها مثل المشافهين بل وملاحظة العرف ايضا يشهد بذلك فانه لا يتوقف احد في الشهادة فيما لو سمع من وراء الجدار اقرار زيد لعمرو بشيء وقد ابطلنا التفصيل المذكور في محله بما لا مزيد عليه الثالثة ان الاخذ باصالة عدم التخصيص انما يجب اذا كان ذكر العام واراد الخاص قبيحا وهو مع احتمال وجود مصلحة راجحة على ترك العام مقترن بما هو قرينة على المراد من العام فلا قبح في اغراء المخاطب بالجهل ومن هنا يظهر ان اخفاء الحكم الواقعي لمصلحة لا ينافي اللطف الواجب على الحكيم كيف وهو واقع جزما ضرورة ان الاحكام الشرعية انما بينها الشارع المقدس على وجه التدريج وكل من لاحظ الاحكام يعلم انه في بدء البعثة وابتداء التكليف لم يكن النبي صلى الله عليه وآله يبين جميع الاحكام الواقعية في الصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات فيكون التكليف في العمومات احكاما ظاهرية لمن لم يطلع على المخصص واحكاما واقعية لمن اطلع عليه ولذلك نرى ان العام قد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله والخاص من العسكري عليه السلام او المهدي لا يقال لعل العام الصادر كان مقترنا بقرينة يكشف عنها الخاص الصادر بعده لانا نقول ذلك مما يقطع بنفيه في جميع العمومات كما هو ظاهر على المتأمل المنصف فلا وجه للاخذ باصالة عدم التخصيص فانا علمنا ان العام يحتمل في موارد الفحص عن المخصص حتى يظهر التكليف الواقعي فان قلت هب ان العام يحتمل ان يكون حكما ظاهريا لهم الا ان قاعدة الاشتراك في التكليف تقتضي وجوب الاخذ بالعام ولو كان تكليفا ظاهريا قلت قد ثبت الاشتراك الا في الاحكام الواقعية فلا دليل على الاشتراك مطلقا حتى في الاحكام الظاهرية وبالجملة فمن المجوز بل من الواقع ان يريد الشارع تعبدهم بالحكم الظاهر لمصلحة تدعو اليه فلا وجه للاخذ بالاصل ولو مع العلم بعدم المخصص هناك ايضا ما لم يثبت كون العام مفيدا للحكم الواقعي وهو موقوف بعد التعويل على الاصل اللفظي على علم وهو اصالة عدم جعل حكم اخر وعدم ورود خطاب غيره حتى يحكم بكون العام مفيدا للحكم الواقعي ولا شك ان الاتكال على الاصول موقوف على الفحص اجماعا قولا واحدا ولذلك قد يذهب وهم الى الجواب هنا كما اشرنا اليه سابقا وقبله ولا ان ذلك من قبيل الشبهة في مقابل الضرورة ضرورة استقرار السيرة على الاخذ بتلك الاصول واحتمال كون المصلحة في الاخفاء مما لا وجه للاعتناء به ولا فرق في ذلك بين كلام الشارع وكلام غيره من العقلاء واهل العرف فان الانصاف عدل شاهد على ان المتداول عند اهل اللسان الاخذ بالعموم والبناء على انه الحكم الواقعي ما لم يظهر المخصص نعم بعد ظهور المخصص يعلم انه كان حكما ظاهريا الا انه قبل ظهوره يحكم بكونه من الاحكام الظاهرية لعدم الاعتناء بذلك الاحتمال وثانيا ان الفحص مما لا يجب في المقام بناء على اصالة حجية الظن المطلق لانه موهون عند المحققين سيما الظنون اللفظية على ما بيناه عليه في محله بما لا مزيد عليه رابعها هو ما نعتمده ان العلم الاجمالي بورود مخصصات كثيرة بين الامارات الشرعية بديهي البتة وهو حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية واستشعر اختلاف الاخبار والمنكر انما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان فبذلك لا يمكن اجراء الاصول في اطراف العلم الاجمالي كما قررنا في محله فيسقط العموم عن الحجية للعلم بتخصيصه اجمالا لا يقال بعد الفحص فينكشف الواقع ويعلم اطراف الشبهة تفصيلا بواسطة الفحص فلا يرتفع ما اوردنا على السابق بان توضيحه ان احتمال التخصيص في العام تارة يكون من جهة بابا غير مسبوق بالعلم الاجمالي واخرى يكون من حيث انه احد اطراف المعلوم بالاجمال وقد يجتمع فيه كلا الاحتمالين بكون محتمل التخصيص به او محتملا بواسطة سبق العلم الاجمالي وارتفاع الاحتمال من جهة لا يلازم ارتفاعه من جهة اخرى فانه اذا احتمل من جهة لا يلزم بقاؤه الاخرى كما هو ظاهر وان فقد عهدت ذلك فنقول ان العمومات التي بايدينا اليوم لا اشتباه في تخصيص بعضها بين احدهما من حيث علمنا الاجمالي بوجود مخصصات لها في الاخبار التي يمكن الوصول اليها في زماننا وغيرها من الامارات الظنية على تقدير القول بها وثانيهما من حيث احتمال ورود التخصيص عليه في الواقع مع عدم وصوله الينا ايضا والاحتمال الثاني لا بد ان يعمل فيه بعد الفحص عدم التخصيص من دون معارض والاحتمال الاول بعد الفحص ينكشف فقد يعلم انه من العمومات التي خصصت او من غيرها فاذا يبقى العلم الاجمالي فيما هو بايدينا وما يمكن لنا الوصول اليها من المخصصات فالفحص من حيث التخصيص الواقع لا من حيث اجراء اصالة عدم التخصيص لان الجهة السابقة غير محتاجة الى الفحص والجهة المسبوقة بالعلم الاجمالي نصير معلوم التخصيص تارة ومعلوم العدم اخرى كما لا يخفى فان قلت ان هذا العلم الاجمالي انما هو منشأ من العلم الاجمالي ببطلان التكاليف الشرعية المقتضي عن الرجوع الى الاصول في موارده واحتمال ثبوت التكليف في موارد العام وافراده انما هو بواسطة ذلك العلم الاجمالي وحكم ذلك العلم الاجمالي باق بعد الفحص ما لم يقطع بعدم المخصص وباب الظن مفتوح بوجوب التعويل على الظن المطلق كما عرفت فيما تقدم قلت ان العلم الاجمالي بثبوت مطلق التكاليف الذي

وانما يجب الفحص

اوجب الفحص عن مخالف الدليل يكفي في رفع حكمه الاخذ بظاهر العموم المعمول فيه الاصول وما هو المدعى في المقام بعد ذلك العلم الاجمالي
ولا مدخل لاحدهما بالآخر وبعد ما ذكرنا لا يخفى على المتأمل ضعف ما نسبها ما اشار اليه في المعالم بقوله وقد شاع التخصيص حتى قيل
ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على الفحص والتفتيش ولعله يشير الى ما صرح به في
الزبدة من توقف اعمال الاصل على الظن بالتخصيص لا بقول بكونه من المجاز المشهور حتى يقال بان الفحص لا يوجب الا اجماله مضافا الى عدم
نهوضه في العام المعلوم تخصيصه لا علية وكيف كان فلا وجه له مع بقاء العلم الاجمالي اذ لو قلنا بحجية الاصل ولو مع عدم الظن
فالامر ظاهر واما لو قلنا باعتبار انها مفيدة للظن فلا مانع من حصوله بعد حصول العلم الاجمالي فدعوى الحصول في مثله ونحوه مكابرة الرابع
من الادلة دعوى الاجماع على الفحص والالتزام به يكشف عن تحقق امرين احدهما ما عرفت من نقله من ثقات اجماعهم لعل المراد ثانيهما
ملاحظة حال الفقهاء سلفا عن خلف فانه قد استقر رأي ارباب الفتوى والاجتهاد على البحث والتفتيش في طلب الادلة عموما او
خصوصا ومعارضا انها موافقة ومخالفة مجتهدا واخبارا والمنكر انما يناقض عمله قوله ولا يجوز عنده البدار بالفتوى بمجرد عموم
رواية او آية دل على مطلوب كيف ولو لم يكن كذلك لكان لو اوجب عليه الاتقان في كل باب على عموم آية [illegible] اخذا بالاطلاق وقوله
نعم [illegible] لنا من لسانها [illegible] او [illegible] انما يقتضي في تحصيل الاحكام الشرعية بتحصيل المخصصات والفحص
عنها لو نزلنا التعويل على العموم كما [illegible] الانصاف ان عدم جرأتهم في الاخذ بالعموم ابتداء وانقياد نفسه في تحصيل [illegible] لا اخذ بالعموم
انما هو من اقوى الشواهد على انه لا يجوز ذلك بحسب ما فطر الله عليه ان كانت تلك الفطرة لا [illegible] قد كشف [illegible] لا وهنا
في الظن ويحمل على غير [illegible] كلها في مقام الحدس وان كان المجوز غيره بالفتوى بمجرد اطلاعه على [illegible] يجوز فحص هل هذا الا هرج
ومرج وتغيير في دين الله وتبديل لشريعة الرسول مع انه بالغ في حفظه فسبحان الله كيف يمكن ان [illegible] الفقيه اذا اطلع على الفقيه يكتفي
عن الكافي وكيف يستغني في تهذيب المطلوب عن التهذيب [illegible] الا ان يكون [illegible] من كرمه ان يحفظنا عن الخطأ
الخامس الاخبار الدالة على ان في الكتاب والسنة عاما وخاصا مطلقا ومقيدا [illegible] والانصاف عدم ظهور دلالته — دلالة
على المدعى وهو الفحص نعم يدل على وجوب الاخذ بعد الاطلاع وهو من الامور [illegible] لا يحتاج الى [illegible] الاستدلال في المقام احتج المجوز
الاول ما حكي عن الصيرفي من التعويل على الظن الحاصل من اصالة عدم التخصيص [illegible] النهاية [illegible] الاصالة حجية نظير
لا وجه له على تقدير ان الاصل لفظي ضرورة ثبوت التعويل على الظنون اللفظية الكاشفة عن [illegible] والوجه هو ما قدمت من انها
بواسطة العلم الاجمالي بالتخصيص واعترض عليه بعض من قارب عصرنا تارة بان العلم الاجمالي لا يمنع عن العمل بالاصل الا ان [illegible]
محصورة وجعل ذلك من باب الشبهة المحصورة من غرائب التعليقات فانه اذا كان من باب المحصور فاين غير المحصور قلت لعل [illegible]
لا اشكال في كون المقام من المحصور نظرا الى كثرة المعلوم بالاجمال وان كانت الاطراف ايضا كثيرة واخرى بان كونها من المحصور مسلم
لا يجب الموافقة القطعية فيه كما قرر في محله من لزوم [illegible] ثم اعلم ان عدم العلم الاجمالي تارة يكون في جميع العمومات واخرى يكون في عام — وفيه ما قرر في محله
واحد عند وجوب الموافقة القطعية على تقدير صحته انما يتم في الاول دون الثاني الاول الى كون العام مخصصا بمجمل وقد عرفت
فيه [illegible] الا ان ذلك لا يمنع المعترض ايضا حيث انه ذهب الى حجية هذا العام المخصص بالمجمل الثاني انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب
عن قرينة المجاز ايضا والتالي باطل والملازمة ظاهرة حيث انه لا فارق واجيب بعد تسليم بطلان التالي بشيوع التخصيص وغلبته [illegible]
موجود وعورض بان المجاز ايضا شايع حتى قيل بان اكثر الفاظ العرب مجازات ورد عليه [illegible] سلمنا الكثرة لا يجدي [illegible] فيما اريد
كون المجاز اللغوي اكثر من الحقيقة لاحتمال المجاز العقلي والاستعارة التمثيلية والمجاز في الاعراب بالحذف او الزيادة وقول بعض الاجلة
بما افاد هنا لا حاجة الى اطالة الكلام في ابطال هذه الكلمات اذ بدون العلم الاجمالي لا يعقل وجه لطرح الاصل المعتمد في معرفة
وجه الاخذ به فيهما من غير فرق في ذلك بين الادلة الشرعية وغيرها من الكلمات المستعملة عند [illegible] فرقا بين العام
المعمول في المجازات اللغوية وغيرها وبذلك يظهر فساد الايرادات الاخيرة [illegible] هذه الوجوه من [illegible]
كلام العرب مجازات لم يصح ولم يظهر منه المجاز في الكلمة فقد يقال الثالث ان اطلاق ما دل من الآيات وغيرها على [illegible] الاخبار
كآية النبأ والنفر والسؤال فان قضية اطلاقها وجوب الاخذ بالخبر من دون اشتراط امر آخر من الفحص وغيره وجوابه انه لا عموم على حجية
الاخبار موقوف على [illegible] السند والدلالة وجهة الصدور مع خلوها عن المعارض وقد وضعوا الكل في حد من هذه المقامات
مقاما وعقدوا بابا على حدة والمتعقد للمقام الاول هو مسألة حجية الاخبار والآيات على تقدير دلالتها انما يصح التمسك بها فيما
اذا كان الشك من هذه الجهة واما اذا شك من جهة اخرى فالتعويل على هذه الاطلاقات في دفع الشك المذكور مما لا وجه له فيها

اما اذا اشك في جواز الاعتماد على الظن الحاصل من اصالة الحقيقة ولو بعد الفحص يصح التمسك بالاطلاق المذكور فالانصاف ان
الاستدلال المذكور اجنبي عن طريقة اهل الاستدلال وان كان الاستدلال بعنوان لزوم البعض والعجب انه يحتمل تفطنه بذلك حيث اورد
على نفسه بقوله فان قلت هذا ينتج نفي اشتراط القطع واما اشتراط الظن فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا
لا يجب التثبت عند مجيء الفاسق به واما الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها فاجاب عنه بان ذلك يوجب
تقييد الاطلاق ولو صح ذلك لصح القول باعتبار الظن في السند ايضا ثم اخذ في ابطال الفارق بين المجمل بين الفاسق بما حاصله انه يوجب
العقل التعبد بالمجمل لبطلان اللغو وحكم بخروج الاول عن الاية بالاجماع بخلاف الثاني انه لا اجماع اقول بعد ما عرفت من اختلاف
البيانات المذكورة يظهر جواز التفصيل فيما افاده ان الشك في المعنى ليس من جهة السند حتى يؤخذ بالاطلاق وان صح ذلك فيما لو قيل
باعتبار الظن في السند على تقدير دلالة الاية على حجية السند تعبدا والا لم يكن ذلك ايضا تفصيلا كما لا يخفى والمجمل ليس بخارج
من الاطلاق قطعا انه لم يمكن الانتفاع من جهة عدم اجتماع شرائط الانتفاع بالدليل اللفظي كما هو ظاهر الرابع ما اشار اليه المستدل
المتقدم اعتمد عليه في الوافية وقرره بوجه اتم بعض الافاضل فقال الضرورة الدينية واقعة على اشتراكنا مع الموجودين المشافهين
في التكليف ولازمه لزوم تحصيل تكليفاتهم ولا يمكن ذلك الا بالرجوع الى ما خوطبوا به وتحصيل تكليفهم منها لا يمكن الا بتحصيل
طريق فهمهم وهو لا يمكن الا من باب الاصول اللفظية ولازم ذلك استخراج الاحكام من الاخبار بطريق استخراجهم وانا علمنا انهم لا يبحثون
للفحص عن المخصص كما هو معلوم لمن استعلم حال السلف من الصحابة والتابعين كانوا يعملون بالعمومات ويحتجون بها على الشائع
ولم يطلب احد من المتنازعين في المسئلة التوقف عن صاحبه بحثه عن المعارض فكيف يتربص في العمل بهذه العمومات فهل هذا الا التناقض
ومن هنا يظهر وجه اخر وهو تقرير الامام العامل بها من دون فحص فيكون حجة اخرى على الخصم والجواب ان الضرورة الدينية واقعة على
الاشتراك فيما اذا اتحد موضوعنا وموضوع المشافهين واما اذا اختلفا موضوعا فالضرورة واقعة على عدم الاشتراك وانا نحن مع علمنا
بوجود العلم الاجمالي بكثرة المعارضات على وجه لا يجوز معه الرجوع الى الاصول كما عرفت في دليل المختار لا ينفك الا عن وجه الاخذ في اصل
مما يجب ان يكون موجودا فيهم ايضا فيرتفع سبيل الى دعوى اختلاف الموضوع لانا نقول قد عرفت ان تبليغ الرسول الاحكام الدينية لم يكن
واحدا بل انما كان على وجه التدريج ولازم ذلك اختلاف موضوع المشافه بالخطاب باختلاف اول الشريعة واثنائها ثم كما انها
فيحتمل ان يكون الموجودون في زمن الائمة من الصحابة والتابعين لم يطلعوا الا على العمومات لا تفصيلا ولا اجمالا على وجه يوجب
الاجمال بان يكون كل عام في نظرهم من اطراف الشبهة الغير المحصورة التي لا توجب الموافقة القطعية فان قلت انا لو لم نقل بوجود العلم الا
لهم باجمعهم فلا بد من القول به في زمان الصادقين ع ومن بعدهما من الائمة ومع ذلك فلم يعهد في زمنهم ما يبين فيه وجوب الفحص في العمل
بالادلة اللفظية عندهم قلت لا نسلم انهم كانوا يعملون بالعمومات بعد العلم الاجمالي بكثرة المعارضات والمخصصات بالادلة والعمومات
المخصصة في زمان اجتماع الاخبار وانضباط الاثار فانه يعلم من مقتضيات الجبلة ولوازم الفطرة كما اشعرنا به فكيف يسوغ لك فرض العلم
الاجمالي الموجب للفحص لرواة الشريعة وامنائها من اصحاب الائمة عند فحصهم عن المخصص كلا ثم كلا نعم حيث انهم كانوا مشافهين
للائمة وكان تاخير البيان عن وقت الحاجة غير محتمل عندهم فلذلك تراهم يعملون بالعموم الملقى اليهم من دون الفحص ولا اقل من ان يكون
اكثر العمومات الملقاة اليهم كذلك ومن ثم علمنا ان تفصيل ذلك لم يكن وروده في محل الحاجة لو لم يتخصص فيه اشكال ولا ملازمة بين
ونقله مع بعد المدة لعدم عموم البلوى به لعدم تعلق الدواعي بتصنيف وضبط النقل حذوا فيهما ما قصروا في الفحص على
يعلم من ... تحصيل كتب لعلمهم ... التخصيص كما هو ملزم شرعي وعقلي لتعذر انه لم يعهد الى الان
طريقهم على الوجه المذكور على ... كما هو معلوم لمن انصف ... كما ذكرنا ظهر الجواب عن التقرير المذكور في اخر الاحتجاج
الخامس ما استدل به بعض الافاضل من ان الاخبار المستفيضة المتواترة في ... ثواب ... اطلاق تلك الاخبار يدل على كون العام
ما العموم متابا في جميع ... لا يجب ... من جهة ... المقام واعجب منه الاستدلال بقوله الا ... لازم علينا عند مع
وعليكم التفريع فان المراد بالاصول العمومات وقد امر بالتفريع تطبيقها على الجزئيات من دون تقييد بالفحص واغرب من ذلك
الاستدلال بالاخبار الواردة في تعيين ما فيه الزكوة بعد ما سئل عنه اجاب الامام بانها تسعة وقال وعفى رسول الله عما سوى
ذلك فقال الراوي ... كثير مثل الارز هل فيه الزكوة فرد الامام عليه اقول عفى عما سوى ذلك وتقول عندنا ان فساد
حال المشافه الواقع في محل الحاجة بغير فصل فقد عرفت فساده واما رواية التفريع فقد عرفت ان اطلاقها لا يجدي في مثل المقام
واستدل ايضا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف نفسا الا ما اتيها وتقريب الاستدلال باعتبار هذه الادلة فيما

في مقدار الفحص

نحو ما حصل لنا لا سبيل اليه للمنصف فكيف بما تمامها التعويل عليها لعمري انه لظاهر الاسناد الا انه ... عن بعض الاخباريين
المسائل بحر ادفيه بينهم وبين المجتهدين مثل استدلالهم بالاخبار الواردة في فضيلة العلماء مثل ما دل على ترجيح مدادهم على دماء
الشهداء على جواز تقليد الميت وهذه الادلة من اقوى الادلة على ان الاستدلال بها لا يبلغ الى ما هو المبحوث عنه في المقام والافهنه
من ذلك **تذنيب** اختلف القائلون بوجوب الفحص في مقداره فذهب القاضي الى لزوم تحصيل القطع والاكثرون على
كفاية الظن واحتج القاضي بان القطع مما يتيسر حصوله للمجتهد بالفحص فلا بد من تحصيله اما الاول فلان الحكم المستفاد من العام ان كان
مما كثر البحث عنه ولم يطلع على ما يوجب تخصيصه فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه ولو قبل الفحص ولم يطلع عليه وجب البناء على العموم
واما الثاني فلقضاء صريح العقل بعدم الاقتناع بالظن عند امكان تحصيل العلم الا ان يدل على ذلك دليل من الشرع واجيب عنه
بوجوه مرجعها الى منع حصول القطع من الفحص فلا بد من الاكتفاء بالظن واعترض عليه المدقق الشيرواني بان عدم امكان حصول القطع
في الغالب لا يوجب جواز الاكتفاء بالظن عند امكانه فلا بد من الالتزام باشتراطه الا اذا تعذر والتحقيق في المقام انه يجب الفحص الى
ان يرتفع ما يقتضي الفحص وقد عرفت ان ما يقتضي الفحص عندهم موقوف على القول باعتبار الظن الشخصي في منع حصول الفحص فلا بد
من القول بكفاية الظن بعدم المخصص عند حصول الظن بالمراد بعد الفحص وان كان ذلك غير مرضي عندنا كما نبهنا عليه على ان
من ان المانع عن العمل بالعام هو العلم الاجمالي وارتفاعه بالفحص نظرا الى ان الفحص يفيد القطع بعدم المخصص الذي كان احتماله مانعا من
الاخذ بالعموم واما احتمال التخصيص لبدويته فلا يمنع من العموم ويكفي في دفعه اصالة عدم المخصص كما عرفت ذلك في تفصيل المختار مفصلا
فراجعه ثم ان ما ذكرنا في مناط وجوب الفحص يظهر انه لا يجب استقصاء البحث في جميع ابواب الكتب الجوامع الفقهية والاخبارية بل يكفي
في العمل بعموم باب الطهارة استقصاء ذلك الباب اذ لا نعلم المعارض لذلك العام في غير الاخبار المذكورة في ذلك الباب فاصالة عدم المعارض
والمخصص سليمة لا بد من الاخذ بها لا سيما فيما اذا تفحصنا عن المعارض في مثل كتاب الوسائل والكتب الفقهية المتضمنة لتفصيل الفروع من
العلامة والشهيدين ومن تاخر منهم الى زماننا فانهم قد بالغوا في ضبط الاخبار وجمعها فلو فرضنا ان في كتاب المتصلي خبر يرتبط بباب
الطهارة فقد تعرضوا لذكره ولو بالاشارة الكافية لاهل الدراية فشكر الله مساعيهم الجميلة وجزاهم الله عن الاسلام والمسلمين خير
جزاء السابقين واللاحقين بمحمد وآله الطيبين الطاهرين **اصل** في امكان شمول الخطاب للمعدومين على وجه الحقيقة وتوضيح
المرام بعد تمهيد مقدمة الاولى اعلم ان كلماتهم قد اختلفت في تحرير العنوان فقال في المعالم ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس
ويا ايها الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر ... المتأخرين ... في
بتجريد عن المصحوب والقول بان المناط اتصافهم بالايمان خارج عن تغيير ما صدق ... كما قيل ... ان يكون في ...
الخطاب بلفظ شامل للمتاخرين من الخطاب اولا المخاطبة فيرجع النزاع الى ان لفظ الناس يتوجه توجيه المخاطبة في نفسه هل يصلح له بعد
ايضا لعدم ما يقتضي التقييد والتخصيص ولا يصلح لاقتضائه ارادة الخطاب لذلك في العقل الاجلة في فصول اختلفوا في ان الالفاظ التي
وضعت للخطاب كيا ايها الناس هل يكون خطابا لغير الموجودين ويعمهم بصيغته او لا وانت خبير بانه لا يتحصل النزاع في عموم صيغة الخطاب
في قوله يا ايها الناس على ما مثل به يقتضيه ظاهر الضمير في قوله بصيغته على ان البحث على هذا لا يلائم ما ... كما لا يخفى وفيه
نوع ذلك وجه اغتشاش بعض الاعاظم حيث قال اختلفوا في امكان عموم خطاب المشافهة لغير الموجودين وعدمه ... والذي يقرب عندي ان
ليس عموم الخطاب بل عموم اللفظ الواقع في تلوه انه ينطبق على التحرير الاول لانه لا يخرج عن ... فعلى ما هو
من العناوين الاول ورجح في عدم شمول الخطاب بان الخاص كيا ايها الرسول ويا ايها المدثر وانه ... مما هو ... النزاع
على وجه بعيد كذكر المعتبد ارادة المطلق واما مثل قولك صيغ الجمع في الامر الحاضر ... نحو خروجه بحق
اتحاد المناط ايضا ويحكي عن السيوطي التمثيل به ... ومع ذلك فلا يخلو عن ... من ... [illegible]
نحو الغير ... وبعضهم اسقط القيد الاخير فاهر الحكي عن الظن ... [illegible]
... فيكون اسم عين والظن ... من الاول من حيث انه خاص ... [illegible]
... في غير المقام ... حيث ان الكلام ... خاصة الذلك ... [illegible]
... الصدق كما لا يخفى وان ... [illegible]
... معنى اللغوي فيشمل المخاطبة ... [illegible]
المواجهة بالكلام ... [illegible]

في امكان شمول الخطاب للمعدومين على وجه الحقيقة

من ان خطاب التنبيه سبيل انه قد يكون لكلام مقرونا باداة الخطاب كما عرفت من التمثيل والظاهر ان النزاع انما هو في الثاني لان
الاول لم يجد مخالفا في شمول حكم الابتلاء السابق لمن يتأخر عن زمن الخطاب ولا يلزم ذلك مخاطبة المعدوم حتى يأتي جزاء امكان
وامتناعه وليس هنا لفظ خوطب به حتى يقال انه حقيقة ومجاز ولا ينافيه اختصاص التوجيه والخطاب بواحد كما انه وجه الخطاب
بواحد وكان غيره مكلفا نحو قولك يا زيد يجب على عمرو كذا نعم لو فرض ارادة المواجهة بالكلام والمخاطبة للمعدوم ولغير الحاضرين
يوجه النزاع في انه هل يمكن مخاطبة المعدوم اولا ومما ذكرنا يظهر النظر في كلام المعالم في بحث الاخبار حيث قال ان احكام الكتاب كلها من
قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين فان الاحكام المستفادة من الكتاب قد يكون مستفادا من قوله ولله على
الناس ولا نزاع في شموله لغير الحاضرين وان اختص خطابه بهم على تقدير الامتناع وقد يتوهم بان لا اختصاص بالحاضرين بل يستند الى
ان لفظ الناس حقيقة في الموجودين وهو خبط وخلط ولا يخفى على احد ان الظاهر انه من قبيل اسم الجنس الواقع في تلو اداة النداء
بعد حيث انه انما نادى على تقدير امتناع المعدوم يجب ان يكون موجودا حال النداء واما اسم الجنس الخالي عن النداء فعلى تقدير اعتبار
الوجود نظير ما هو خيال قف الحقيقي عليه لا يقتضي ما زعم من عدم الشمول فان اطلاق الناس على غير الموجودين بما هو باعتبار حال وجودهم
ولا اشكال انه حقيقة على هذا القول الثالث هل النزاع المذكور عقلي او لغوي يشهد للثاني ظاهر عنوان الحاجبي وصاحب المعالم
وجماعة اخرين حيث انهم جعلوا النزاع في عموم الصيغة وعدمه وظاهر ان هذا من الابحاث اللغوية وان كان البحث في العموم والخصوص
ما يرجع الى امر عقلي من امكان مخاطبة المعدوم وامتناعه لا بد في كون المسألة لغوية وعقلية بما هو على المسؤول عنه في عنوانها
دون ما ينتهي اليه بسببه كما تشهد له عدة المسألة في عداد مسائل العام والخاص فان امكان مخاطبة المعدوم وامتناعه لا ربط له بمباحثها
جزما ويؤيده ما حكي عن التفتازاني من ان الشمول فيما اذا كان الخطاب للمعدومين والموجودين على وجه التغليب فمجاز لا حقيقة
اسند الى التفتازاني تلخيص معنى الخطاب ويحتمل قريبا ان يكون ذلك بواسطة تنزيل معنى الخطاب حقيقة حتى يمكن من شموله
ولا امتناع بل هو المصرح به في كلمات جملة منهم بالجملة فظاهر جملة من الامارات يشهد للثاني وظاهر جملة اخرى يشهد للاول وما ذا النزاع
للامتناع الى الوجدان ورد المخالف الى المكابرة وصرح بعنوان بعضهم كما تقدم عن بعض الاعاظم والانصاف على ما ظهر لي بعد التأمل
امكان الجمع بين هذه الامارات بل لا يبعد ان يكون هو الواقع في كلمات المتنازعين ان النزاع في امر لغوي وهو شمول الصيغة للمعدومين
وتعميمها للمعدومين واختصاصها بالموجودين لكن الوجه في الاختصاص هو ما يدعيه المانع من امتناع حصول الخطاب حقيقة او مجازا والوجه في
الشمول هو ما يراه المجوز من امكان ذلك حقيقة او مجازا فلو لوحظ ما هو مناط القولين يمكن القول بان النزاع عقلي ولو لوحظ نفس
الخلاف يمكن القول بكونه لغويا ولكل وجهة هو موليها ثم على تقدير النزاع العقلي قد عرفت امكان جريانه بالنسبة الى الخطابات
التي لم يدل عليها بكاشف لفظي كقوله تعالى ولله على الناس الا انه غير مفيد كما قدمنا اليه توضيحه انا لو قلنا بشمول الخطاب
للمعدومين وهي مثل يا ايها الناس مما يكون في تلو اداة الخطاب لفظا عاما لجميع افراد المعدومين والموجودين فالمقتضي للحمل على العموم
موجود لكان دلالة اللفظ والمانع مفقود كما هو المفروض فيحمل على العموم بخلاف ما اذا لم يكن الخطاب مدلولا عليه بدلالة لفظية
فان غاية ما يكون هنالك ان لا يكون مانع عن الخطاب للمعدوم اما انه خاطب واراد بذلك الكلام الخطاب للعام للمعدوم والموجود
فلا قاضي به من اللفظ لامكان اختصاص المخاطبة بشخص خاص مع عموم الحكم المستفاد من ذلك الكلام فكلما لا مانع من ان يكون خطابا
للمعدوم لا يكفي في القول بالعموم بل لا بد من وجود المقتضي ايضا ومما ذكرنا يظهر الوجه فيما قلنا من دخول نحو انه وافعلوا وما
في النزاع حيث ان المخاطبة بها ايضا ههنا موقوف على القصد الى ارادة عموم الخطاب وشموله للمعدوم الغائب وذلك مما لا كاشف
له قد يحسب الوضع ثم على تقدير النزاع اللفظي فهل الخلاف في الشمول على نحو الحقيقة او في الاعم منه ومن المجاز او في الخصوص
المجاز امكانا على وجه الخلاف فيه ووقوعه على تقدير امكانه او وقوعا على وجه الخلاف في امكانه وجوه يمكن استفادة كل منها
من مطاوي كلماتهم عنوانا واحتجاجا واعتراضا على ما هو غير خفي على المتتبع وقد عرفت ذلك فاعلم ان المنقول منهم في المقام
احد عشر اختياره في الوافية على ما حكي من الشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقة او المجاز الثاني الشمول حقيقة حكاه
البعض عن تفاصيل النزاع في امر نسبه الى بعضهم الثالث الشمول حقيقة شرعا نقله عنه البعض لتفاصيل المذكور وفيه احكي الرابع
الشمول مجازا حكاه البعض عن التفتازاني وظاهره دعوى ها بين الى ان الخطابات القرآنية تعم الغائبين والمعدومين على وجه
المجاز به قطعا وظني انه ليس في محله فان ما يظهر من كلامه المحكي دعوى امكان الشمول على وجه المجاز ولم يظهر منه وقوعه نعم قد ادعاه
بعض المشايخ على ما حكي ونقله عن والده في الانيس الخامس امكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل والادعاء الا انه ذكره فيها

يتعلق بها اغراض ارباب المحاورة واصحاب اللسان والعلماء المشهور كما قيل لا يظهر عندي القول بامكان الشمول على وجه الحقيقة
ان اريد من المجاز المبحوث عنه في المقام المجاز في اداة الخطاب كما يظهر من جماعة منهم بعض الافاضل حيث صرحوا بان الاداة حقيقة في خطاب
الحاضر واستعمالها في غيره كذلك سواء كان على وجه التغليب كما اذا انضم الى الموجودين غيرهم او غيره كما اذا اختص بغيرهم مجازا وان اريد من
المجاز ما هو اعم وهو مثله في المجاز العقلي بمعنى ان التصرف انما هو في امر عقلي من دون ان ينسب الى اللفظ وتحقيق ذلك ان الخطاب انما
موضوع لان يخاطب بها المخاطب انما يقتضي ان يكون الى مخاطب موجود ليخاطب وذلك لا يعقل في حق المعدوم الا بتنزيله منزلة
الموجود وادعاء انه الموجود ومجرد ذلك يكفي في استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبة من دون ان يستلزم تصرفا وتجوزا في اللفظ باستعماله في
غير معناه وهل هذا الا مثل استعمال الاسد في الرجل الشجاع بادعاء انه الحيوان المفترس حقيقة وما يتوهم من ان الاسد مجاز
ح لانه موضوع للحيوان المفترس الحقيقي لا الادعائي فهو غلط فان ادعاء كونه من الاسد ليس من وجوه المعنى الحقيقي بل انه موضوع
لغيره كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر فساد ما تابع فيه بعض الاجلة من منع تعلق الخطاب بغير الحقيقي وتوجيهه نحو المعدوم فان
ما ذكره في وجه الامتناع مما لا مدخل لكون اداة الخطاب على وجه الحقيقة او المجاز كما هو ظ على المتامل ويظهر بمراجعة كلامه
في فصوله والذي يقتضيه بذلك انه لا حاجة الى التزام بعد التنزيل ولو على التغليب من حمل الخطاب على ما يلزم منه استعمال اللفظ
في معنييه الحقيقي والمجازي بل ولا يجعل الامر الاعم الشامل للمعدومين والموجودين في مدلول اداة الخطاب والوجه في ذلك ان
الخطاب انما يلاحظ الامور الحاضرة بالاداة كما في البعض او من الامور التي يكشف عنها الاداة سواء كان الاداة علامة لها كما في علامة
التذكير او غيرها على التقادير فهي مع التشخيص جزئية لا تتحمل العموم كما هو ظ لكن يدبر نعم يصح ذلك في مدلول مدخول الاداة
واين ذلك من عنوان العموم في مدلول الاداة ثم ان ما ذكرنا انما هو بمجرد الامكان واما الوقوع فلا بد له من دليل اخر ولم نجد ما
يقتضيه كان ما تخيله البعض من الادلة لا يقتضي الا الاشتراك في الحكم واما ان الخطابات القرانية مما لوحظ فيها التنزيل المذكور
في المخاطبة للحاضر وان هو من لغيره فلم يدل عليه دليل ثم انه قد احتمل بعض المحققين في الخطابات القرانية مع القول باختصاصها
بالحاضرين شمولها للغائبين لقبول الكتاب للمبلغين واحدا بعد واحد من المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود فكان الكتابة
مستمرة من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف لان المكتوب ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى
حيث هو قار متكلم من حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع انتهى كلامه وفيما افاده معقول لكنه موقوف على وجود ما يدل عليه
ولم نقف على ما يقتضي بذلك الاعتبار مع ان ما ذكره في السابق ظاهر الا بقبيل المنع لاحتمال الانتقال من الكتبي الى المعنى من
توسيط اللفظ فيبقى عنوان الخطاب باللفظ فاما الامر بالكتابة والحفظ كما هو ثابت فلا دليل فيه على ما ذكره لاحتمال فوائد اخر
غير ما ذكره ثم انه قد طال التشاجر بين القوم في الاحتجاج على الاقوال المذكورة وتصحيحها وتضعيفها ولا نرى طائلا في تحقيقها فالاولى ان
نختم الكلام بذكر امور ينبغي التنبيه عليها الاول الظاهر عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب في عدم تحقق المخاطبة لولا
التنزيل كما يقتضيه الادلة واستواء الكل بالنسبة اليه تعالى في غيبته وحضوره لا يجدي في المقام اما اولا فلان ذلك مبني على ان يكون المخاطب
بالكسر هو الله تعالى ولا دليل عليه فان ذلك موقوف على تشخيص من وقع به الخطاب من مراتب القرآن لو كان اسما للجميع مراتبه لا فهو موقوف
على تشخيص معنى القرآن من انه هل هو اسم للموجود العلمي لله سبحانه او لما هو الثابت في اللوح المحفوظ او لما هو النازل على النبي في بيت
المعمور كما اطلق عليه القرآن في قوله ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه او لما هو المنزل عليه بالوقائع الشخصية مما نزل
به جبرئيل من الالفاظ الخاصة فيكون النبي حاكيا له فيما خاطب به الناس ولما خاطب به النبي العباد عن الله تعالى فيكون وجود القرآن
في عالم الظهور وجوده في لسان النبي نظير وجود الكلام في الشجر فقراءته له بعد نقضا القراءة في مجلس الوحي والتنزيل انما هو حكاية
عما بلغه في مجلس الوحي نظير قراءة غيره او الاعم منه مما يظهر عندنا كونه حكاية فيكون جميع الالفاظ الشخصية الصادرة من القراء من
القرآن اما بالقول بوضعه لامر كلي صادق على جميع ذلك كما احتمله البعض وان كان ضعيفا واما بالقول بكون كل واحد من تلك
القراءات من القرآن نظير الوضع في المبهمات والاعم منها ومن المكتوبات على الوجهين فيها ايضا او للاعم من الالفاظ والنقوش
والمعاني الثابتة في اللوح وغيره ويحتمل وجوه اخر ايضا ومع جميع هذه الوجوه والاحتمالات كيف يقطع بان المخاطب هو الله تعالى واما
ثانيا فبان استواء غيبته وحضوره لا يجدي مع اختلاف حال المخاطبين بالعلم السماوي فان النقص فيهم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
الى ان الاستواء انما هو موجود في الوجود والعدم ولم يظهر انه من المورد فيلزم ان التنزيل لا يعقل الخطاب في المقامين ومعه لا اشكال
فيهما نعم ذلك انما نعقله فيما هو بايدينا من الخطابات واما خطاباته تعالى فلا نعرف حقيقته بل فيه كما لا نعرف سائر وجوه التصرف في كلامه

واستعمله

تعالى اللهم الا ان نقول ان المعلوم عندنا هو تكلمه بكلام من نزل المعدوم منزلة الموجود فتدبر و الثاني ذكر بعضهم ان الغرض من هذه المسئلة و ذكرها في باب التخصيص و نحوها فلا يترتب عليها اثر عملي اذ الظاهر تحقق الاجماع على مشاركة جميع الامة في الحكم و اعترض عليه بعض المحققين بانه يظهر لوجود الثمرة في مقامين احدهما انه على الشمول لا بد من الاخذ بما هو ظاهر من الخطاب لامتناع الخطاب بما هو ظاهر و ارادة خلاف ما هو ظاهر من دون دلالة و على العدم فلا بد من تحصيل مفاهيم المشافهين و التحري في استحصالها فان حصل العلم به و الا عملنا بالاجتهاد في تحصيل ما هو الاقرب ثم اورد عليه بعض الاجلة بانه على العدم لا وجه للفرق بين المخاطب و غيره في حجية الظواهر فان ذلك امر منضج اتفاقا منحرف عن منهج السداد للاجماع على حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين مطلقا و لولا ذلك لم يعتبر ظواهر الاقارير و الوصايا و العقود و الشهادات و نحو ذلك ثم يمكن تقريره بانه ليس المقصود بيان الفرق في ذلك بين المشافه و غيره في الاخذ بالظواهر بل المقصود اثبات الفرق بينهما من حيث احتمال وجود القرينة عندهم و اختفائها لدينا او ثبوت النقل فان كان يمكن تحصيل مفاهيمهم باعمال الاصول اللفظية في الالفاظ ايضا و محصل الفرق ان المشافه انما ياخذ بالظاهر من حيث هو ظاهر و غيره انما ياخذ به من حيث انه الظاهر عند المشافه و ان كان طريق ثبوته هو الظاهر ايضا فلا يرد ذلك تعين قصد الاجتهاد في حجية الظواهر مع ان في احتجاجه لعدم الفرق بظواهر الاقارير و الوصايا و اشباهها نظرا اذكرنا في محله و اعترض عليه ايضا بانه على الشمول لا وجه لظواهر للعلم بطرو النسخ و التجوز و التخصيص و التقييد بمجمل الاشارة في مباحث الفحص فلا بد من البحث و التحري و زاد عليه بعض اخر بانه مع ذلك يحتمل السهو من الراوي و الغلط منه و السقط و التحريف و التصحيف و الزيادة مع اختلاط الصادق بالكاذب بدس الكذابين و غيرهم فعلى الشمول ايضا لا بد من التحري و الاجتهاد في دفع تلك المحتملات انتهى و فيهما ما هو غني عن البيان اذ ليس المقصود انه على تقدير الشمول لا يعقل وجود الفرق بين الحاضر و غيره من جميع الجهات حتى يحصل بهذه الوجوه نوع فان هذه الموانع كما هي مانعة من حمل الغائب على تقدير وجودها كذلك مانعة عن حمل المشافه ايضا بل المقصود انه على تقدير رفع الموانع من سائر الجهات كان لا يكون الخطاب بواسطة العلم الاجمالي بوجود المخصص مجملا كما في المسئلة المتقدمة و بعد ان احرزنا فقد المعصوم باعمال الاصول المعتبرة في احرازه كاصالة عدم السقط و التحريف و غيرها و اعتبار سند الرواية لعدالة الراوي و ما هو بمنزلتها يحكم العقل بالمساواة بين الغائب و الحاضر و ان الغيبة و الحضور لا يقتضيان فرقا في الاعتبار و عدمه و تلك من الامور الواضحة التي لا تكاد تخفى على احد كما هو ظاهر و مع ذلك فلا يتم الثمرة المذكورة كما نبه عليه جماعة لا بعض جملة السادة المحققين و تحقيقه انه على القول بالشمول اما ان يعلم الاختلاف بين المشافه و غيره فيما هو الظاهر عند كل منهما او يعلم الوفاق او يشك في ذلك فعلى الاول اما ان يكون وجه الاختلاف قرينة مخفية عليهم كما نظيره في العام المخصوص بمخصص متاخر و خطائهم في تشخيص الظواهر لو فرض و نحو ذلك مما لا يوجب تعدد الحكم الواقعي و اما ان يكون وجه الاختلاف مما يوجب ذلك مثل اختلاف الاوصاف و نحوه فعلى الاول نقول ان المشافه انما يتحرى في حقه الحكم الواقعي لاختفاء القرينة عليه و الخطاء لما لم يكن على وجه التقصير لم يثبت ذلك من حجية الظواهر في حقه كما لا يخفى و على الثاني نقول لا يجوز ارادة كل من الظاهر لا لاجل عدم جواز استعمال اللفظ في ازيد من معنى واحد لو قلنا بجوازه ايضا لان ذلك لا يستلزم استعمال اللفظ في معان غير محصورة سيما لو فرضنا الحاقا للمعاني المستحيلة الظاهرة ايضا و لا يعقل استعمال اللفظ في كل ما يفهمه المخاطبون على اختلاف افهامهم و مراتبهم على وجه يكون كل واحد منهم مخصوصا بارادة ما فهمه في حقه من غير مشاركة الاخر في ذلك و منه يظهر الفرق بينه و بين استعمال العين في معنييه فانه على تقديره انما هو مراد بالنسبة الى الكل و ذلك خارج عن حد المحاورات و لا يبعد نسبته الى الغلط عند اربابها بل هو كذلك قطعا مضافا الى استلزامه تعدد الاحكام الواقعية و هو خلاف الصواب عندنا فلا بد من القول بارادة معنى واحد من ذلك النحو من ادلة الاشتراك قرينة عليها كغائبها في ذلك بل لا يعقل حالة المشافه الى غيره في بعض الصور المتقدمة كما اذا كان المعنى المراد من المعاني الظاهرة المستحيلة بعد ما ان المشافه للعلم الا ان ينصب قرينة عليه كشف لديهم تبدل الظاهر عند الشك في وجود القرينة بعدمها كما هو قضية الاصل فثبت بذلك وجوب الرجوع الى مفاهيم المشافه عند العلم بالاختلاف و عدم قرينة على تعيين المعاني و على الثاني و هو العلم بالوفاق لا اشكال في وجوب الاخذ بما هو الظاهر عندهم الا انه ليس مورد ظهور الثمرة و على الثالث فلا بد من الاخذ بما هو الظاهر عند غير المشافه و الحكم بانه الظاهر عندهم ايضا هو ذلك باعمال الاصول اللفظية و بالجملة لا نعرف فرقا بين القول بالشمول و عدمه من هذه الجهة الثانية انه يشترط اشتراك المشافهين و غيرهم في اتحاد الصنف لعدم الاجماع عليه على تقدير الاختلاف و الادلة القائمة عليه غير الاجماع ايضا يمكن القول بانها محمولة على صورة اتحاد الصنف كما لا يخفى فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين لا يدل على وجوبها على الغائبين لاحتمال اختلافهم في الصنف كان كان وجوبها مشروطا بحضور السلطان او نائبه الخاص المفقود ذلك الشرط في حق الغائبين و لا وجه للتمسك باطلاق الاية لعدم احتمال اختلاف الصنف و اعترض عليه تارة بان اعتبار الاتحاد في الصنف فما لم يحـ

فلم ولا يحصل بيقين رفع واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او كان مصليهم خليفته وامثال ذلك في الاحكام فما ابعد انسانا
واجيب بان اللازم اجراء الاتحاد لما يدعوى القطع على عدم المدخلية كما في كثير مما يحتمل ان يكون وجها للاختلاف في الابلغ من
القطع بالحكم فيلزم عدم الحاجة الى دليل الاشتراك لان اتحاد الصنف بمجرده لا يقتضي التكليف فلابد من التماس دليل الاشتراك اما
بالقاعدة دليل خاص عليه من الادلة اللفظية او غيرها والمفروض في المقام عدم القطع باتحاد الصنف حتى انه قال الاكثر بان تم
وجوب الجمعة حضور السلطان او نائبه فلابد من اثبات اساس الشريعة فيها او لم يوجد بعدها الاتحاد في مثل المقام واخرى بان في المقام
ما يدل على اتحاد الصنف من قاعدة التقييد اصالة الاطلاق ومجرد كونهم واجدين للشرط لا يمنع من جريان الاصل كما انه لا يمنع
كونهم في المدينة ايضا ويمكن ان يناقش فيه بان الاصل المذكور لا يجري في المقام اذ مرجعه الى ان المقيد من المطلق ولا يمنع لاطلاق
الخطاب فيما اذا كان المخاطب واجدا للشرط فاهمال القيد لا يوجب صحة التمسك على القول بالشمول لابد من ظهورها القيد ليس ابدا
في خلاف المراد لما فرضنا فيما تقدم من بطلان اختلاف تكليف المشافه والغائب لا بالاطلاق والتقييد بمجرد وجدان الشرط الحاضر وهو
الحضور لا يكفي في تقييد الاطلاق بالنسبة الى الغائب المقصود بالخطاب ايضا فلابد من اعمال اصالة الاطلاق وعند الغائب ويشك في
عدم مدخلية الحضور في حقهم ايضا لان المفروض اتحاد التكليف لما الشك لا اشكال في ثبوت اشتراك كل الامة فيما اذا لم يكن الخطاب او
مصدقة باحد من الخطاب كيا ايها الناس ونحوه كان الخطاب عاما لجميع المكلفين مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من الادلة العامة الغير المختصة بصنف خاص من المكلفين الشاملة لجميع الازمان والاحوال وامثال ذلك كثيرة في الاحكام الشرعية
وجه لو لم نقل بالاشتراك فيما ثبت بغير الخطاب المشافهين لا اظن انه يوم نهدم اساس الشريعة وبطلان الطريقة الاستنباط بعد انقضاء
الخطابات الحاضرة الواردة بالنسبة الى اشخاص معلومة بقطع بعدما غيبا تلك الشخص المعين لخطاب بعد زواله لا انقضاض المعين ونحو
ذلك في الغير القطع بعدم مدخلية خصوص السائل في قول النبي هلكت اهلكت بعد سؤال الاعرابي من مواقعة اهله في نهار رمضان
اخفى من القطع بقاعدة الاشتراك الثابتة بالاجماع ومما ذكرنا يظهر عدم ورود ما افاده المحقق القمي ره على من تأمل في قاعدة الاشتراك
من انه يوم نهدم اساس الشريعة واما اذا كان الخطاب مصدقا بانه مهمل في المقام اصل يرجع اليه عند الشك نقول انه لو نفق على اصل
لو ان الشك باجمعها فانها على اقسام احدها ان يكون الشك في كيفية الحكم بان يكون الشك في تقييد الحكم بامر حضور الحاضر والطلاقه كما
قررناه في الثمرة الثانية وح لابد من دفع الشك المذكور اما بالتمسك بالاطلاق كما عرفت ثم يحتاج الى عموم ادلة الاشتراك فانه بمجرد
تقييد الاطلاق لا يقتضي ثبوت الحكم لغير المشافه على تقدير عدم الشمول واما بالتمسك باصالة البراءة عند دوران الامر بين الا
وعدم لان الاصل الاشتراط فلا يبقى مورد لادلة الاشتراك وثانيها ان يكون الشك في مدة ثبوت الحكم بحسب الزمان من وقت
للاشخاص الموجودة في زمان ثبوت الحكم على وجه لو كان الغائب موجودا في ذلك الزمان والحاضر معدما فيه لم يختلف الحكم فرجع الشك
بقاء الحكم في الزمان الثاني اما لقاعدة تطرئ النسخ او لعدد وجود ما يقتضيه فعلا لو وجد في الاحكام مثله ولابد من الاخذ بالاستصحاب
ولا وجه للاعتماد على البراءة الحكومة عليها فيها مع جريانها في المقام عندهم بل ادعى بعض الاخباريين اعتبار الاستصحاب في المقام وكونه
ضروريا بان الدين وان لم يات على دليل بسلطان مبين لما قررناه من ان لا اعتماد على ان الاستصحاب في المقامات العقلية كما التعويل عليه في
المقامات الخلافية وفاقا انعم لو كان مرجعه الى اصل لفظي كاصالة عدم التخصيص في عام الزماني كان وجها لثبوت التعويل عليه حالا
ان لم نعلم وجهه ثم انه لا يكفي مجرد الاستصحاب بل لابد من التثبت بادلة الاشتراك لان المفروض اختصاص الخطاب نعم يكفي الاستصحاب في
الخبر المصدق بالخطاب كما انه لا يكفي مجرد الاشتراك ايضا على تقدير النسخ لا مسرح للاشتراك وثالثها ان يكون الشك في اختصاص الحكم
للاشخاص الموجودين في تلك الزمان من دون مدخلية وصف من الاوصاف ومن غير مدخلية الزمان على وجه لو كان الغائب حاضرا
ثبوت الحكم في حقه ايضا مشكوكا فيه لو فرض مثل هذا الشك ووقوعه في محل المنع لعدم معقولية الاختصاص في الواقع لا بنحو
اندراج حد منها في عنوان لا يندرج فيه الاخر نعم يمكن عدم العلم بذلك العنوان فالفرق بينه وبين الصورة الاولى احتمال مدخلية
خاص بحال اوقات المقام وكيف كان فان امكن دفع الشك بالتمسك بدليل لفظي كالاطلاق ونحوه فهو والا فالمرجع الى ادلة الاشتراك على تقدير
عدم الشمول والا فيمكن دعوى التمسك بادلة الاشتراك فانها كاشفة عن اتحاد العنوان ولا يرد النقض بما اذا كان الشك في مدخلية عنوان
خاص كما لا يخفى على المتأمل ثم ان مما ذكرنا يظهر حال الحكم الثابت بالدليل اللبي واما الادلة التي اقاموها على الاشتراك فهي كثيرة عمدتها
الاجماع المنقول في لسان جمع كثير وجم غفير من الفحول لعرف ما بدت تتبع واما الاخبار الدالة على ان حكمه على الاولين حكمه على الاخرين فلا يمكن
بالتمسك بها الا ان يناقش بان الظاهر منها اثبات التعميم من جهة الزمان كما في مثله في القسم الثاني كما يظهر من قوله حلاله حلال

حلالا الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة لكن الانصاف عدم الاعتداد بهذه المناقشة كما لا يخفى على من لاحظها امل فيها
الشامل ثم انه اذا ثبت حكم في حق النساء او الرجال ولم يدل دليل على التعميم بل على التخصيص فهل الاصل التعميم فيه وجهان بل قولان في المعتمد
الاربع في المحقق الخوانسارى نعم بل ادعى فيه الاجماع وظاهر جماعة اخرى منهم صاحب المدارك بل نسبه الى الاكثر العكس واهله الاقوى
لعدم ما يقتضيه من الاجماع على الاشتراك غير ثابت ومنه يظهر الكلام في الحرم وغيره والحمد لله **فصل** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى
بعض ما يتناوله فهل ذلك يوجب تخصيص العام ام لا فالجماعة من المحققين منهم الشيخ والعلامة في احد قوليه والحاجبي ذهب جماعة
الى التخصيص واخرى الى التوقف مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن وبعولتهن احق بردهن حيث ان الضمير في بعولتهن راجع الى بعض المطلقات وهي
الرجعيات وعمل الكلام في المقام هو انه اذا كان الحكم الثابت للضمير مغايرا للحكم الثابت لنفس المرجع سواء كان الحكمان واحدا او في كلام
كما في الاية المباركة حيث ان حكم العام وجوب التربص وحكم الضمير حقية الرجوع بالرجوع والرد واما اذا كان الحكم واحدا كقوله تعالى
صدر الاية والمطلقات يتربصن حيث ان المراد منها غير اليائسات بعد ان غير المدخول بها خارجة قطعا الا بدليل فلا نزاع في وجوب
الحكم بما هو المرجع حقيقة ثم لا بد من خلو الكلام عن الرابط وهل هو تخصيص للعام او استخدام او تجوز في الاسناد من قبيل اسناد
ما هو للبعض الى الكل وجوه اقربها الاول لكونه اشيع ومنه ايضا قوله وان عزموا الطلاق بعد قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم
ان الايلاء وان كان في اللغة مطلق الحلف على ترك الوطي الا ان المقصود في الاية هو ترك الوطي بالنسبة الى الدائمة فقط اذ ترك الوطي
للمنقطعة ليس حراما والايلاء هو الحلف على ترك الوطي الغير المشروع فلا بد من ان يراد من الضمير في عزموا ما هو المراد من النساء وجعله
الاجلة من امثلة المقام بتقريب ان النساء تعم الدائمة والمنقطعة لكونها جمعا مضافا والمراد من الضمير في قوله وان عزموا الطلاق اى طلاق
هي الدائمة لانه لا يقع الطلاق على غيرها فالنساء تعم غير الدائمة والضمير الذي بازائه التعريف يختص بالدائمة وما ذكرنا يظهر فساده لان المراد بالنساء
خصوص الدائمة في الاية فان وجوب التربص اربعة اشهر ليس في الحلف على ترك وطي المنقطعة لكونه مشروعا غير محرم ولو الى الابد ثم ان ما ذكره
على تقدير تماميته انما يجري في الضمير في قوله تعالى وان عزموا والموصول المتقدم ذكره في الاية ولا حاجة الى ملاحظته في لفظ النساء الا
على عموم يكونه جمعا مضافا ثم تقدير الضمير في الطلاق كما لا يخفى ثم ان وجه الخلاف في المسئلة اختلاف انظارهم في تشخيص ما ينبغي
يجعل كبرى في المقام فجعله البعض من قبيل دوران الامر بين تعدد المجاز ووحدته كالعضدي حيث زعم ان تخصيص العام يوجب التجوز في الضمير
للزوم مطابقته لما هو لفظ المرجع دون المراد بخلاف التصرف في الضمير بالاستخدام ونحوه فانه لا يسري الى العام وزعم ان ما نحن فيه
المقام من قبيل تعارض المجازين للزوم مطابقة الضمير لما هو المراد من المرجع وان كان مجازا فيدور الامر بين التصرف في العام بالتخصيص او
الضمير بالاستخدام او بالتخصيص فيه ايضا كما زعمه السلطان فانه يظهر منه ان الضمير ايضا من صيغ العموم ولازمه التزام التخصيص في الضمير الراجع
الى بعض العام واحتمل بعضهم ان يكون المقام من الموارد التي يقترن بها ما يصلح ان يكون قرينة كما في جملة من الموارد منها تعاقب الجمل
الرجح والاستثناء عقيب الجمل والامر الوارد عقيب الحظر وغير ذلك فان قلنا بان ذلك الامر الصالح للقرينية يوجب صرف اللفظ
عن الظهور فلا بد من القول بالتخصيص ان لم نقل فان قلنا باعتبار اصالة الحقيقة تعبدا ولو في مثل المقام فلا بد من التوقف لعدم ظهور
المراد بحسب القواعد المعمولة في الالفاظ فيكون من موارد الاجمال والظاهر ان المقام من قبيل تعارض الظاهرين لان ظهور العام
مما لا ينكر كما لا ينبغي انكار ظهور الضمير في مطابقته للمرجع وليس من الموارد التي تقترن بما يصلح قرينة كورود الامر عقيب الحظر والمجاز المشهور
فان الورود والشهرة من الامور الاعتبارية المكتنفة باللفظ وليس لها ظهور فيها بل ظهور اللفظ بخلاف المقام فان ظهور الضمير
كناية عما اريد من المرجع ولو على وجه المجاز وبما ذكرنا يظهر فساد جعل الاستثناء عقيب الجمل من تلك الموارد لان وجه الاجمال في الاستثناء
هو الاشتراك بين خصوصيات الاخراج نظرا الى ان ادوات الاستثناء بين امور متعددة ولا ينافي ذلك كون الوضع في امثاله عاما فان
ذلك من لوازم خصوصيات الموضوع له فانها بحكم الاشتراك اللفظي واما ما زعمه العضدي من دوران الامر بين مجازين لان
تخصيص العام يوجب المجاز في الضمير ايضا فهو فاسد جدا لما عرفت من ان الضمير لا يتفاوت الحال فيه بعد انطباقه على المرجع
بين ان يكون المرجع حقيقة او مجازا واما ما افاده سلطان العلماء فهو ايضا ظاهر الفساد لان الضمير ليس من صيغ العموم حتى يتصور
فيه التخصيص لا باخراج بعض افراد المرجع كما في قولك اكرم العلماء واضفهم بشرط العدالة ولو فرض كون ذلك تخصيصا في الضمير
في المرجع فالفرق بين المقامين ظاهر فلا وجه لقياس احدهما بالاخر فالاقرب ان المقام من قبيل تعارض الظاهرين اعني ظهور العام
في العموم وظهور الضمير في رجوعه الى تمام مدلول مرجعه دون بعضه وهو المراد بالاستخدام في المقام ثم لا يخفى في ذلك الوجوه فيما اذا
من اللفظ معنا الحقيقي وفي ضميره معنا المجازي او واحد معنييه الحقيقيين او المجازيين والعلاقة المصححة للاستعمال المذكور

ولا مسامحة في امر المرجع بالاكتفاء بما يمكن ان يراد منه المرجع ولو في استعمال آخر فكانه مذكور حكما بما ذكرنا يظهر ان الاستخدام
ليس من المجاز كما يظهر فساد ما حكي عن بعض اصحاب السنة فيه من ان لعل الامر في المقام يبتني على لفظ العموم والخصوص وجه الفساد اما
اولا فلانه ليس من المجاز كما عرفت واما ثانيا فلانه على تقدير كونه مجازا فالعلاقة المعتبرة فيه غير العموم والخصوص لوجودها في غير المقام
ايضا والظاهر ان الوجه حد في الكل ثم انه بما ذكرنا يظهر فساد ما قد يتوهم من انه على القول بكون التخصيص حقيقة لا اشكال في تقدمه
على الاستخدام فانه على تقدير ايضا لا بد من تصرف على خلاف الظاهر مضافا الى ان الاستخدام ايضا حقيقة وانت قد عرفت ما ذكرنا
فاعلم انه يمكن الاستناد فيما صرنا اليه من عدم التخصيص وترجيح الاستخدام عليه مع ما هو المعروف عندهم من شيوع التخصيص
بتلك بعد على انحاء التصرفات المنصوصة في الالفاظ الى ان الشك في احد التصرفين اذا كان مسببا عن التصرف في الاخر وفرضنا
علاج ذلك الشك باعمال اصل من الاصول المعهودة لذلك فالظاهر تعين التصرف في غير مورد الشك كما يساعده الاعتبار بل
يوافقه حكم العرف ايضا وما نحن فيه من هذا القبيل فان الشك في الاستخدام في الضمير انما هو بواسطة الشك في عموم العام وعلى
لو فرض التخصيص فيبنى على عدم الاستخدام ولو فرض عدمه في العام علم بالاستخدام في الضمير بعد جريان اصالة العموم وعلاج الشك في
العموم بالاصالة يتعين التصرف في الضمير بالاستخدام لا يقال يمكن قلب الدليل فيؤخذ بظاهر الضمير المقتضي لمطابقته
للمرجع وبذلك يتعين التصرف في العام بالتخصيص لانا نقول ان الظاهر هو ان الشك في المطابقة انما نشأ من الشك في المراد من
في ذلك ان الاختلاف في الضمير لا يرجع الى اختلاف المراد منه لظهور اختصاص الحكم في الضمير بالبعض انما هو اختلاف في
نحو من انحاء الاستعمال كما لا يخفى بخلاف الاختلاف في العام فانه راجع الى المراد قطعا على وجه لو اراد المتكلم الكل فيتعين نحو من
الاستعمال في الضمير ولو اراد المتكلم البعض لزم نحو اخر منه وليس ذلك لا محالة بقصد بتلك الاشاعة قصد العموم والخصوص
ونمنع الظن بتوارد غرض نقضه بذلك يمكن القول بان المسئلة نظير لما تقدم من المجاز المشهور وورود الامر عقيب الحظر في
ان التعلق يمكن الاستدلال باصالة الحقيقة في العام بقرينية ولا يعارض بالاصل في الضمير فانه تابع لجريان الاصل في غيره
حيث من جهة الظهور النوعي وقد عرفت امكان منع فائدة الاصل لذلك نوعا في المقام لاحتمال ما يصلح ان يكون قرينة فان قلت
اذا صلح لقرينية فاسند الى الاستدلال قلنا مرجع الاصل المذكور ان كان هو الاستصحاب فهو موقوف
على العلم بالحالة السابقة ومتى علمنا ان ذلك الشيء المحتمل لكونه قرينة لم يكن قرينة حتى يستصحب وان كان هو الحكم بتحقق
في الوجود ولو لم يعلم الحالة السابقة فلا دليل على اعتباره نعم يصح التمسك باصالة عدم وجود قرينة في الكلام بواسطة
الكلام او باصالة عدم التعويل عليها كذلك لانهما لا يجديان لانهما من الاصول المثبتة لاعتبارها في مباحث الالفاظ بل
عرفت من ان الوجه في التعويل على الاصول المذكورة هو حصول الظن نوعا منها ولا نسلم حصوله ولو نوعا في المقام وبذلك
انه يعول المتكلم بما يصلح ان يكون قرينة في الحكم فانه فعل قبيح كما لا يخفى على من تدبر فيما ذكرنا يظهر ان لا وقوف
في المقام على تقدير الشك في الاستخدام انما هو تابع للشك في العموم فهو التوقف لعدم الاعتماد على اصالة الحقيقة في مثل المقام
ثم ان بعض الاجلة او ذكر اما في ترجيح التصرف في الضمير لا بأس بذكره تنبيها على ما فيه فقال ان الدليل يدل على ثبوت الحكم
المتعلق بالضمير لجميع افراد مرجعه بما يقتضيه مع عموم الضمير لان المرجع فتعين فيه التخصيص او غلبة التصرف في المرجع
الضمير لا يوجب التكافؤ لان التصرف في والتعارض في وفيه نظر لان الضمير ليس من صيغ العموم بل هو من الكنايات
عن جماعة محصورة واخرى عن غيرها فلا تعارض لذلك هو المرجع قطعا غاية ما في الباب انه بمنزلة تكرار على العموم
اخرى مخصص سلمنا لكن الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير بجميع افراد المرجع لا يعارض خصوص الضمير فان
الدليل المتصل فانه اوجب التعارض بينهما اذ لو لم يكن ذلك الدليل لم يكن تعارض بينهما ونحن نوجه قول قدس
الله تربته **فصل** لا كلام في التخصيص العام بمفهوم الموافقة الراجع الى دلالة اللفظ بحكم انه قيل هي ثبوت الحكم في الاولى
بطريق اولى واما دلالة اللفظ على ثبوت المدلول لغيره وهو المعبر عنه بلحن الخطاب في بعض الالسنة فهو على تقدير القول بها
الكلام في التخصيص به لوجه فبيانه يتضح ان دلالة اللفظ على ثبوت الحكم في غير محل المنطوق هو
المذكور في محل المنطوق بما دل عليه اللفظ بواسطة الموصول الى حكم غيره فكانه المذكور بالاولوية
دلالة اللفظ عليه لظهور بالاولوية العام على العموم ان لم يكن من قبيل اللفظ في المفهوم الظاهر
... الى لانه بالافادة ولا فيما ذكرنا من ان دلالة اللفظ عليه كونه موقوفا على حكم العقل بالاولوية

محل المنطوق كتوقفه على القطع بالمناط لكونه طريقا لثبوت الدلالة اللفظية الالتزامية كما في غيره من موارد الالتزامات العقلية
نعم تلك منه بعض وجها آخر لتقديم المفهوم على العموم بحال لخص عن عدم ظهور اللفظ في المفهوم ولم نقل بكونه من الدلالات العقلية
كما تعرفه بعد ذلك لا فرق فيه اذا ذكرنا بين ان يكون النسبة بين المفهوم والعموم عموما من وجه كما في قولك لا تكرم الفساق واكرم
العلماء فالتعارض انما هو في العالم الواجب الاكرام بالمفهوم ومحرم الاكرام بالعموم وكان المفهوم اخص كما اذا قيل اكرم خدام العلماء
الفساق اما الاول فلان المفهوم قضية لبية لا يمكن التصرف فيها بعضها بالتخصيص انما هو يتبع المنطوق فلا بد اما من التصرف في
المنطوق بالقول بان قولنا اكرم خدام العلماء انما الاهم منه وجوب اكرام الخدام باخراجه عن الظاهر او على تقييد فلا معنى للمنع من
ثبوت الحكم للمفهوم لاستقلال العقل بثبوت الحكم على وجه الاولوية نظرا لاستقلال العقل بوجوب المقدمة بعد فرض وجوب ذيها
لا يعقل القول ببقاء الدليل الدال على الوجوب مع المنع عن وجوب المقدمة ونحو ذلك الى منع الملازمة بين الوجوبين فلو فرض حكم
العقل الحكم بثبوتها ولا ريب ان ذلك تصرف بارد لا ينبغي ارتكابه الا لمن لا دراية له واما القول بالتخصيص فهو متعين ولو لم يكن شاملا
لما عرفت من خصوصية المقام وهذا هو الوجه في كونه محل الاتفاق دون المفهوم المخالف بعد اشتراكهما في عدم تعقل التصرف في المفهوم
ورجوع التصرف الى تفكيك اللازم عن الملزوم اما في الموافق فقد عرفت واما في المفهوم المخالف فلان بعد تسليم ظهور اللفظ في العلية
كما هو مبنى المفهوم لا يعقل عدم الحكم عند الانتفاء فان ذلك حكم يستقل به العقل ولو كان بواسطة خطاب الشرع الا ان منع
ظهور اللفظ في ذلك ليس بتلك المكانة من البعد اما الثاني فيظهر الوجه في وجوب تقديم المفهوم على العموم فيه مما تقدم مضافا الى
كون المفهوم اخص مطلقا ايضا بالجملة فاللازم تقديم المفهوم الموافق على العموم كما عرفت لعدم معقولية التصرف فيه بنفسه في
الامر بين التصرف في العام او في المنطوق ولا ريب ان الاول ارجح مضافا الى ما تقدم من ان اللفظ مسوق لبيانها فظهوره في المفهوم
من ظهور العام في العموم ومنه يظهر فساد ما قد يحكى عن بعض سادة مشايخنا حيث رد على من استند على اعتبار العرب
الحقوق باعتبار الماضوية كالحقوق الثابتة بالاولوية معارضة بعموم وجوب الوفاء بالعقد والنسبة بينهما عموم من وجه فلا بد من ملاحظة
الترجيح واما المفهوم المخالف فعلى تقدير المفهوم بثبوته في قبال العام وعدم التصرف في ظاهر الجملة الشرطية والاخذ بظهورها الا اذا
في تخصيص العام به كما عرفت واما الاشكال في ان الجملة الشرطية ظاهرة في ارادة الانتفاء عند الانتفاء بينهما والعام ظاهر في ارادة الا
منه فمرجع الكل الى تعارض الظاهر من غير ترجيح لجانب العام الظاهر لانه في تعقل المعارضة كما قلنا لابد للا في معارضة منطوق
فانه التابع للمفهوم على تقدير الفوقية بالنسبة الى خبر الواحد الظني فان قضية عموم التعليل عدم الاعتماد على الخبر الظني ومقتضى
ثبوته وعموم التعليل ظاهر ولا سيما اذا كان العام متصلا بالجملة الشرطية وربما يقال بتقديم الظهور في الجملة الشرطية كما قلنا في
المفهوم مع العموم لتناهيه عن العمل بغير العلم بالجملة فالانصاف ان ذلك يتبع الموارد ولم نقف على ضابطة نوعية يعتمد عليها في
الاغلب كما اعترف بذلك سلطان المحققين ثم ان ما ذكرنا انما هو فيما اذا كان النسبة بين المفهوم والعموم عموما وخصوصا بان كان
المفهوم اخص مطلقا فانه يدور الامر بين التصرف في ظاهر العام وبين التصرف في ظاهر الجملة الشرطية بانتفاء المفهوم راسا اما اذا كان المفهوم
عاما فلا بد فيه من تقييد المنطوق كما اذا قيل اكرم الناس ان كانوا عدولا او قيل اكرم العلماء الفساق فانه يدل على المفهوم انتفاء
بعدم وجوب اكرام غير العادل عالما وغيره ومقتضى تقديمه عليه هو تقييد الناس بغير العالم الفاسق لما عرفت من عدم معقولية التصرف
في المفهوم بنفسه فلا بد من ارجاعه الى المنطوق واما احتمال انتفاء المفهوم راسا في المقام فلا وجه له واما اذا كانت النسبة عموما من وجه
كما اذا قيل اكرم العلماء بعد قولك اكرم الناس ان كانوا عدولا فيحتمل ان يقول بانتفاء المفهوم راسا على تقدير تقديم العموم في مورد
التعارض وهو العالم الفاسق على المفهوم والعام يقتضي وجوب اكرام الفاسق مطلقا ويحتمل التقييد في المنطوق كان يقال اكرم الناس
الغير العالم ان كانوا عدولا فيستفاد من الكلام بسببيته كل من العلم والعدالة للوجوب لا الاكرام بل ولعله هو المتعين بعد ما
يجري ذلك في غير مورد التعارض من المفهوم كما عرفت فيما اذا ورد خاص في قبال المفهوم ايضا ومنه يظهر الوجه في اطلاق القول بعدم انتفاء
الجاري وان لم يكن كما امكن مقتضى المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء اعتبار الكرية في الماء الجاري بعد انتفاء المفهوم راسا
لا شاهد عليه فلا بد اما من طرح العموم او الغاء على عدم انفعال الجاري في مورد التعارض او تقييد المنطوق وبذلك ظهر على من تامل في
الهداية **هداية** في تخصيص الكتاب بالكتاب او بالخبر المتواتر كما يجوز تخصيصه بهما بلا خلاف معتد به واما التخصيص
بالخبر الواحد فالاقرب جوازه ايضا وفاقا للاكثر المحققين وحكي عن الذريعة والعدة والمعارج عدم الجواز مطلقا ولعل منع
مبني على اصله من انكار حجية الخبر وفصل بعضهم بين تخصيص العام الكتابي بمخصص قطعي فيجوز وعدمه فلا يجوز وحكي عن المحقق

في تخصيص الكتاب بالخبر

ايضا لو فرض لعلمه بوقف منه في العمل والا فالحكم غيره هو العدل كما عرفت ثم انه قد يستشكل في الفرق بين المقام والمسئلة الاتية من ان بناء
عن بناء العام على الخاص من ظنية الخبر في عمله كما يظهر من ملاحظة كلمات القائلين حيث انه يظهر من بعضهم عدم اعتبار الخبر الواحد في قبال عموم
الكتاب ويظهر من اخر عدم قابلية الخبر للتخصيص من جهة قطعية العموم وعلى الاول فالفرق ظاهر وعلى الثاني فكذلك ايضا لان البحث
عنه في المسئلة الاتية هو رجحان التخصيص على انحاء التصرفات المتصورة في الدليلين وعدمه بعد فرض المقابلية لو فرض احتمال التجوز
في الخاص ايضا والاول المسئلة بحيث يمنعها عن الخاص بحيث ان ناسخ على ما هو التحقيق وكيف كان فيمكن الاستدلال على الجواز
بالاجماع من الاصحاب على العمل بخبر الاحاد في قبال العام الكتابي وهو شبه متحقق الى زمن الائمة بل في زمانهم [illegible] بقطع من
الصحابة والتابعين فانهم كثيرا ما يتمسكون بالاخبار في قبال العمومات الكتابية ولم ينكر ذلك عليهم ودعوى ان ذلك لعله بواسطة
احتفاف الخبر بقرينة قطعية مدفوعة بما افاده الشيخ عند احتجاجه لعمل الصحابة على حجية الاخبار بانه يعول على ما في بعضها من
خلافه ولا يحسن [illegible] ومن هنا ترى ان الشيخ مع منعه من ذلك في الاصول قد بنى عليه في الفقه كما يظهر من تتبع موارد
كلامه ونص عليه بعض الفحول كالمحقق وبالجملة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد عندهم على ما نقل بما يظهر من بعضهم
في اعتبار الخبر هو لورود التخصيص للكتاب على حد لو لم يخصص نعلم بان الامور الثابتة بالكتاب ليست بحقيقة تلك الاصول فرد
عليه ومن هنا يظهر انه لو قلنا باعتبار الخبر من باب الظن المطلق يجب التخصيص بعد العلم الاجمالي بورود التخصيص للكتاب وجه
المخصصات في الاخبار الظنية ولا وجه للتعويل على مثل الحقيقة لطرو الاحتمال فلا وجه لحمل البعض من غيره على تعيين
انه لا وجه للتخصيص لو جوز لعدم الخاص هو لعا الكتابي على تعيين فلا اشتراط [illegible] بالظن واستدل بعض الافاضل
على المطلب بانه لولاه لزم الغاء الخبر اذ ما من خبر الا وهو مخالف لعموم الكتاب ولا اقل من عموم ما دل على اصل البراءة الا ان بعضا
ان يكون مخصصا للعموم كما في [illegible] بعد [illegible] ورد الدليل الاصلي مورد الخبر [illegible] بان لعا
المفروض في الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني هو لا يعارض القطعي والجواب ان القطعي لا يعارض بالظني في جهة ما هو قطعي اما في غيرها
فنسلم عدم المعارضة والدليل واضح فالكتاب قطعي سندا وخبر الواحد ظني سندا ولا تعارض بينهما من هذه الجهة وانما التعارض بينهما
من جهة الدلالة لانه ترجع في العام الى اصالة الحقيقة التي يجب تقديم ما هو صالح للقرينية عليها لارتفاع موضوع الاصل بوجود
الدليل حقيقة اذا كان علميا او حكما اذا كان ظنيا مع ملاحظة العلم باعتباره والمفروض ان خبر الواحد صالح لذلك
فيه واما سندا فلان كل امر [illegible] هذا انما هو بعد الفراغ عن حجية الخبر [illegible] بما زعم [illegible] بواسطة ما زعم من عدم
قابلية التخصيص بالظني كما هو ظاهر ولا فرق فيما ذكرنا بين اصالة الحقيقة تعبدا او من باب الظن لانه مقيد بعدم ورود
على خلافه قطعا اذ لا [illegible] على تقديم الخاص على العام وقد يجاب بان الكتاب وان كان قطعي المتن لا انه ظني الدلالة
والخبر بالعكس فيتساويان [illegible] لان الخبر بعض ظنيه [illegible] التجوز وفي كليهما نظر اما الاول فلان فرض التساوي
يوجب التخصيص واما الثاني فلان المفروض في محل البحث عدم ضعف حجية الخاص واما بالنظر الى ان التخصيص شايع فلا يعارض احتمال
التجوز واما بواسطة عدم احتماله في نفسه اخرى [illegible] جواز التخصيص يلزم جواز النسخ والتالي باطل اجماعا اما الملازمة فلان
النسخ ابطال التخصيص والجواب ولا يمنع بطلان التالي من حيث القاعدة وقيام الاجماع هو [illegible] بان الفرق ظاهر بين
النسخ والتخصيص من حيث ان النسخ مما يتوفر الدواعي الى ضبطه ونقله ونشره بخلاف التخصيص [illegible] الى ذلك [illegible] موارد النسخ
مما قيل الخلاف على تقدير وجوه منها بخلاف موارد التخصيص فان الخلاف فيها على [illegible] فان [illegible] ممنوع وقد يجاب بان التخصيص
النسخ رفع الاول هو بخلاف النسخ وهو ظاهر جدا وقد يوجه ذلك بان التخصيص هو الحكم بعد ثبوت الحكم للبعض والنسخ
هو رفع الحكم بعد ثبوته لا يشك انه لثابت وجودا كان او عدما يجب الحكم بثبوته ما لم يعلم عدمه بالاجماع والاستصحاب [illegible] على
النسخ فهو معارض لادلة الاستصحاب ولدليل ثبوت هذا الحكم بخلاف دليل التخصيص فانه معارض [illegible] الاستصحاب
[illegible] هو [illegible] انتهى ملخصا اقول لا نعرف فرقا بين النسخ والتخصيص بعد ملاحظة عموم الزماني في النسخ [illegible] ثبوت الحكم في
البعض [illegible] بلحاظ الزمان ومنه يظهر فساد ما اورده من حديث المعارضة مع ادلة الاستصحاب [illegible] الحكم اما اولا فلان [illegible] الحكم
لا يعارض الناسخ لا باستصحاب عدم النسخ [illegible] لانه لا يزيد على اصالة الحقيقة كما هو واضح [illegible] فلانه [illegible] النسخ
على تقدير اعتباره لا يعقل معارضته لادلة الاستصحاب لارتفاع موضوع الاستصحاب وهو الشك حقيقة او حكما بعد ورود الدليل
كما انه لا يعقل معارضته لدليل التخصيص [illegible] بان الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على [illegible] فيه الا [illegible] لا

وفيه ان الاختصاص [illegible] [illegible]

ومع جواز الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهو المحكي عن المحقق والجواب أما عن الآية فبأن الإجماع على العمل بالخبر المخالف لعموم الكتاب
واقع وليس لها نافع مضافاً إلى ما قررنا في محله من عدم تمامية الدليل في الإجماع وأخرى بطائفة كثيرة من الأخبار الدالة على أن
الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها وضربها على الجدار أو أنها زخرف أو أنها مما لم يقل بها الإمام وهي كثيرة جداً وصريحة الدلالة
على وجوب الطرح فلا وجه لما يجاب من أن العمل بتلك الأخبار يوجب تخصيص الكتاب لأن الحجة هو الخبر الغير المخالف فإن هذه
كما يظهر للمنصف في الجواب بعد القطع بصدور جملة من تلك الأخبار عن الحجج الطاهرة أن مخالفة العموم وأصالة الحقيقة لا تعد مخالفة
عرفاً ومع الشك في صدق المخالفة على مثل هذه المخالفة ينكشف عن عموم ما دل على أن المخالف غير صادر منهم أن هذه الأخبار
عنهم قطعاً ليست مخالفة للقرآن والأصل في التخصيص في العموم والأصل عدم ملاحظة مثل في الأخبار بأبي عن التخصيص وبالجملة فإنا
ندعي العلم بعدم صدق المخالفة على مثل هذه المخالفة كما يشهد به العرف وأخرى أنه لا أقل من الشك في صدق المخالفة بعد القطع بالصدور
ينكشف بالعموم الغير القابل للتخصيص عدم كونها مخالفة نظير استكشاف عدم كون النحوي عالماً على تقدير الشك فيه من عموم
أكرم العلماء بعد القطع بعدم إكرام النحوي اللهم إلا أن يدعى القطع بصدق المخالفة في المقام والإنصاف أنه في غير محله ويؤيد ما ذكرنا
من عدم صدق المخالفة أن أمثال الراوين لهذه الأخبار هم الذين رووا الأخبار المخالفة على النحو المذكور وكيف يتصور مع كمال
في هذه الرواية والحاصل أنه لا ينبغي التوقف في العمل بالأخبار المخالفة لعموم الكتاب في زماننا هذا الاستلزام أمر حدث في شرع الله جداً
كما لا يخفى على من تدرب فلا بد من حمل تلك الأخبار على الأخبار المخالفة على وجه المباينة ولا ينافي قلتها في زماننا إلا أن
الأخبار الموجودة عندنا إنما هو بعد التهذيب فلعلها كانت كثيرة في تلك الأزمنة قبل التهذيب ولا يقال أنه لا داعي إلى جعل
المباينة للعلم بكذبها فلا ينفع بها التدليس المقصود من ترك الكذب لأنا نقول لا ينحصر الداعي في التدليس بل يحتمل أن يقصد بالجعل
الإبطال وإسناد الأباطيل إليهم كما يومي إليه جملة من الأخبار على ما لا يخفى على المتتبع فيها أو يحمل على الأخبار الواردة في
أصول الدين كأخبار الغلو والجبر والتجسيم والتشبيه ونحو ذلك من الأمور المعلومة ببعض الكتاب الموافق للسنة السنية والملة المحمدية
على صادعها ألف سلام وتحية وبالجملة فقد علمت أن صدور الأخبار المخالفة لا على وجه التباين واعتبارها إنما يمنعنا عن الأخذ بظواهر
هذه الأخبار ولو سلم ظهور صدق المخالفة على ذلك فمما ذكرنا يظهر ضعف القول بالوقف كما يظهر من الواقفية حيث استند فيه إلى أن العام
الكتابي غير ظاهر المراد والحجية وكذا الخبر المخالف لعموم الكتاب مشكوك في اعتباره ووجه الضعف أنه لا وجه لكلتا مقدمتيه أما الأولى
فلأن أصالة الحقيقة في الكتاب مما يجب الأخذ بها ما لم يدل دليل معتبر على خلافها والمفروض في كلامه عدم اعتبار الخبر في قبالها
أما الثانية فلأنه لا وجه للشك في اعتبار الخبر في قبال العام كيف وهو الذي حال إثبات حجية خبر مما أشرنا إليه فيما عولنا عليه
في الجواب من أنه لو لم يؤخذ بالخبر لزم خروج الأمور الثابتة بالكتاب عن حقيقتها وهذا أيضاً من الشواهد على أن النزاع في المسألة إنما
مبني على غفلة عما هو مركوز في أذهانهم وجرى عليه ديدنهم في الفقه وأما حجة المفصل فجوابه يظهر مما ذكرنا فلا نعيده **مسئلة**
الأقرب أن الخاص المخالف لحكم العام إنما هو مبين للمراد وليس ناسخاً فالأجل المحققين بل كلهم في تفصيل المقام بعد تمهيد هو أن
عقد هذه المسألة ليس لبيان أظهرية الخاص من العام فإن ذلك موكول إلى بحث تعارض الأحوال وقد قرر فيه أن التخصيص لكونه
أشيع يرجح على سائر التصرفات في الخاص نوعاً فإنما هو في المقام أن الخاص هل هو مبين أو ناسخ للعام وأنه في أي مقام يحكم بكونه
مبيناً أو من ذلك يظهر أنه لا وجه لتخصيص محل الكلام بالعام والخاص المطلقين إذ بعد ما صرح جماعة بجريانه في العامين من وجه
كالتفتازاني وصاحب المعالم والفاضل الشيرواني أن ملاك البحث موجود فيه فإنه لو فرضنا ثبوت أحد العامين بما يوجب التعدد
من بعد حضور وقت العمل بالآخر كان فيما هو مثل ما فيما كان من باب فيقع الكلام في ذلك المقدار هل هو مبين أو ناسخ وبعد وجود الملاك وتصريح
جماعة بالشمول لا وجه للتخصيص مع أنه ليس في كلامهم عنوان يخصه وتوهم جماعة اختصاص النزاع بالمطلقين ولعل الوجه فيه عدم تعين
التخصيص فيهما أو عدم تصور بعض الأقسام الآتية كتقديم الخاص إذ لكل منهما جهة عموم إلا أن ذلك لا ينهض له وجهاً إذ عدم التعين
لا ينافي ما ذكرنا من أنه عند التعيين هل هو مبين أو ناسخ كما أن عدم تصور بعض الأقسام لا يمنع عن النزاع في القسم المتصور نعم شاع بينهم
التمثيل بالمطلقين وهو لا يقتضي التخصيص مضافاً إلى تمثيل الحاجبي والعضدي كما حكي بآية عدة الحامل المتوفى عنها زوجها مع كون النسبة
بينهما عموماً من وجه ثم إن الكلام في المقام ليس من حيث السند فلو كان العام قطعياً يجري فيه الكلام كما لو كان ظنياً إذ المبحوث عنه
في هذه لا يفرق فيه بالقطعية والظنية بعد فرض اعتبار الظني من غير فرق بين أن يكون اعتبار أصالة الحقيقة من باب التعبد
أو لكونه مفيداً للظن بعدم ورود ظن على خلافه كما قرر في محله وإذ قد تقرر ذلك فاعلم أن الصور المتصورة كثيرة بل انتهت كما عن الوافية إلى

يقرب من اليقين بل يمكن تصويرها باضعاف ما ذكره الا ان الحكم لا يختلف في كثيرها فنحن نقتصر على ما هو المعتمد منها فنقول
والحاصل ان التنافي بالظاهر اما يعلم اقترانهما كما اذا صدرا عن معصوم في زمان واحد وافتراقهما او يجهل ذلك فاما على الاول
احدهما فهذه صور ستة الاولى ان يعلم اقترانهما فلا بد من حمله على البيان اذ لا وجه لاحتمال النسخ لبطلانه قبل حضور وقت العمل في
العرف الراجح تقديم ما هو نص من الدليل على الحقيقة في العام لو كان التخصيص مجازا او ما يضاهيه على تقدير عدمه وتعلق
الحكم في هذه الصورة فان الاعم مطلقا لا يعتنى به من غير فرق في ذلك بين العامين من وجه وبين غيرهما لو اقترنا احدهما بانه
تخصيص بالاخر كما هو ظاهر الثانية ان يعلم تقدم العام على الخاص فعلى تقدير ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فلا
من حمله على النسخ اذا احرزنا ورود العام في مقام بيان الحكم الواقعي واما اذا شك فيه فيحتمل لو لا لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
هذا اذا كانا من المطلقين واما في العامين من وجه فلا بد من حمل العام الاول على كونه مخصصا بالثاني اذ ورود الثاني ان كان بعد
حضور الوقت للعمل بالاول فيكون نسخا في مورد التعارض وهو لا يصير قرينة على ارادة التخصيص في الثاني من غير فرق بين العمل
وعدمه ولو ورد الخاص قبل حضور وقت العمل فعلى تقدير جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب لا اشكال في التخصيص لما عرفت الا
وعلى تقدير عدمه فكذلك الا على القول بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل ولعله لم يذهب من ارباب المقالة الاولى الى الجواز
احد كما لا يخفى هذا في المطلقين واما في العامين من وجه فعلى القول بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا بد من تخصيص
الاول للزوم التاخير لولاه وعلى الجواز فيجوز تخصيص كل منهما اذ يمكن ان يوجه بالاخر من غير فرق بينهما ولا وجه للنسخ فيهما على
قول من يجوزه قبل الحضور الثالثة ان يعلم تقدم الخاص على العام فيبنى على تخصيص العام بالخاص من غير فرق بين ورود العام قبل
وقت العمل بالخاص او بعده اما الاول فظاهر على القول بعدم جواز النسخ قبل الوقت وعلى الجواز فلا بد من ان نقول بان التكليف
وهو خلاف ظاهر ادلة التكليف فالراجح حملها على التكليف الحقيقي وهو يلازم التخصيص مساعدة فهم العرف وغلبة التخصيص
فلا يستند على المطلب بان تقديم العام المحتمل على الخاص القطعي قطعي البطلان وفيه ان ذلك يتم فيما اذا اريد عدم التخصيص مع عدم
النسخ وهو غير محل الكلام اما عند احتماله كما هو المفروض في المقام فليس من تقديم المحتمل على القطعي لرجوعه الى نسخ ابقائه الى التخصيص
العموم الزماني المستفاد من الدليل ومن جملة قابل للتخصيص نقل عن بعضهم القول بالنسخ في المقام محتجا بانه لولاه لزم تقديم البيان
وهو في الحقيقة ظاهرة والجواب ان تقديم البيان على ما يبان محال كتقديم ما له البيان ايضا اذ تقديم ذات البيان فيه
ما له البيان ايضا وجه فيه ان البيان من الامور المنتزعة من الشيء باعتبار اضافته الى شيء اخر فيجب تقارنهما في هذه الحيثية
تقدم احدهما على الاخر بحسب الذات فالحاكم في مثل المقام هو ترجيح احد المتعارضين على الاخر وقد عرفت ان التخصيص ارجح من
هنا يظهر فساد القول بالوقف في المقام واما الثاني فالامر فيه ظاهر مما مر الا ان القائل بالنسخ في المقام الاول يقول به في الثاني بطريق
اولى الرابعة ان يجهل التقارن والتقدم سواء علم تاريخ احدهما او لم يعلم والظاهر هو التخصيص في جميع الصور لان الواقع لا يخرج عن
الصور المتقدمة وقد عرفت ان التخصيص هو الراجح فيها وينبغي التنبيه على امور منها الاول انه يظهر الثمرة بين النسخ والتخصيص
اذا ورد تخصيصات متعددة للعام فعلى التخصيص يلزم تعارض الاستهجان لاستلزامه التخصيص بخلاف النسخ ومثله ما اذا
باستهجان التخصيص الاكثر او ورد خاص مشتمل على حكم اكثر الافراد فانه على النسخ لا ضير فيه بخلاف التخصيص ومن موارد ظهور
الثمرة ما اذا كان الخاص من جانب العام قطعيا فانه بعدم جواز نسخ القطعي بالظني فانه يحتاج على التخصيص فتأمل الثاني قد تقدم
بعض لهذا بانه اذا تقدم العام على الخاص لا يخلو عن اشكال لاستلزامه اما النسخ بعد انقطاع زمان الوحي والاجماع على خلافه و
البيان عن وقت الحاجة التي اتفقت كلمة اهل العصور على قبحه والجواب عن ذلك ما اشرنا اليه في محله من ان الحسن من قوله
العسكري عليه السلام كاشف عن خاص مقارن للعام الوارد في كلام النبي وان عموم حكم ظاهري يبيحه حكم الخاص ثم
المصلحة داعية الى ذلك ويؤيده القطع بان الاحكام الشرعية ما بلغها النبي في جملة ... كما يقتضيه العادة التي تعود
عند جريان النسخ الا في مورد يكون فيه عموم زماني قابل للتخصيص بدونه لا وجه لاحتمال النسخ سواء لم يكن هناك ما يتعلق بحكم
او كان ولم يكن قابلا للتخصيص كما اذا كان من الادلة اللبية وعلى هذا يكون مورد احتمال النسخ في غاية القلة فان افتراق الخطابات بحسب
الزمان قليل جدا وقد يتبين وجه العموم من وجوه كعموم ما دل على ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وكظهور الامر في الخصوص مثل قوله
الكلب نجس في العموم وكظهور سبيل تشريع الاحكام في العموم كاستمرار الاحكام وكاطلاق الامر بالنسبة الى الازمان وفيه
الاول انما هو في بيان عدم انقراض اصل الشريعة ولا ينافي ذلك نسخ بعض احكامها كما يظهر من موارد ثبوت النسخ فانها لا تنافي

اشكال يستعمر فرض الوجه فيه ح

الاخبار المذكورة والثانية كالثالث ولا دلالة فيهما على العموم حتى تنفيه فلا يقبل التخصيص اما الاستصحاب فهو مسألة
بالمقام والمراد في الاوامر لا بحث كما لا يخفى ثم لا تنفيه برجوع العام الزماني فرجع البحث الى تعارض الظاهرين الرابع قد اشتهر عندنا
انه ربما عارض تقديم الخاص على العام مع ظاهرين اما فرناه ان مثال الحقيقة في العام انما يعتمد عليها ما لم يقم دليل على خلافها واما
ان الخاص قد يبلغ الى انه في مرتبة الاعتبار يكون دليلا فيجب تقديمه على العام ولو كان في ادنى مدارج الاعتبار فلا بد ان يكون ذلك
فيما اذا كان الخاص موهونا من جهة السند كما اذا كان مما اعرض عنه المشهور بناء على ان ذلك من الموهنات للرواية مع غير خبر في
باب تعادل العام وانه اذا فان نسبة الخاص الى جميع العمومات المخالفة نسبة واحدة ولذا استقر بناؤهم على التخصيص في موارد تعدده مثل
استقرائه في موارد تعارضه كما يظهر بالتتبع نعم قد يظهر لهذه القاعدة مورد آخر وهو ما اذا كان العام غير قابل للتخصيص لوروده
في مقام الامتنان ومثل ذلك مثل الاموال التي يستنكر معها التخصيص فان العام فيها يقدم على الخاص بل العلة هو غلبة موارد
استعمال التخصيص بل كلها نظرا الى ان الخاص اذا لم يكن حجة لا وجه للقول بتقديم العام عليه حتى يقدم موردا لعام انه يجب
الرجوع اليه بل الخبر الخاص كما لا يخفى الخاص قد يظهر من بعضهم تقديم العام على الخاص فيما اذا كان العام معتضدا بشيء من
التي تراجع في السند كموافقته للكتاب ومخالفته للعامة ونحو ذلك فيحصل خلط بينهما فان العام لا بد من اعانة المرجح المعتبر
في الدلالة واما المرجح السندي فلا ينبغي شيء فيه اعمال تلك المرجحات مما يؤكد الظن بصدور العام وهو لا يؤثر فيما هو
كيف ولو كان قطعيا ايضا لا يجدي لما عرفت من تخصيص الكتاب بالخبر الواحد مع ما يتوهم من ذلك في نظره كلمات العلماء في الفروع
الاصول فانه قد يتوهم منهم تقديم الروايات المشتملة على العموم على الخاص بواسطة اعتضادها او بعض غير ذلك من المرجحات
ذكر امثال الوصول ويمكن الشرح في ذلك ما قررنا في بحث التعارض من ان العرف بعد اطلاعهم على ما فيه يجب الا يلتفتون الى السند ما
عن الدلالة وبعد عدم الالتفات الى السند لا معنى للمعول على المرجحات المعتبرة في السند كما لا يخفى على المتدبر ومن هنا يظهر انه لا
ذلك وجهان فع الاشكال المذكور في الامر الرابع كما عرفت منهم فقد برز الناس بعض الفضلاء ان العام اذا خص بمخصص ثم ورد
مخصص آخر له ينقلب النسبة بين العام والخاص الثاني عموما من وجه لان التخصيص الاول تغير في موضوع العام وتبدل في الخاص جهة عموم
بينهما على ما ذلك فرأوا فان المخصصات مشتبهة الاقوام بالنسبة الى تعارضه بين ذلك افطر وان تقدم احدهما على الآخر من حيث
حق الكاشف غير مضاف الى ان الحكم بالتقدم ايضا في الاغلب بالنسبة الى الرجال بابنه في ما بين الصحة لعدم العلم بالتاريخ والعلم
التخصيص للاطلاع عليه مقدما على الآخر فما لا ينبغي ان يصغى الى الاحتمال المتأخر في المقام كما لا يخفى ان اذا ورد عام كما ورد
خاص آخر ثم عارضه خاص فقدر مرجح آخر كالمخالفة للعامة مثلا فهل يعتبر بالخاص الموافق للكتاب وبالخاص المعارض لاقرب الثاني
لدوران الامر بين الاخذ بموافق الكتاب وطرح الخاص المخالف لا من ترجيح بين الاخذ بالمخالف للتخصيص وطرح الخاص الموافق
بواسطة ما يوجب جمع معارضه عليه لا ريب ان الثاني اولى لانه بذلك يرتفع موضوع الموافقة فترجح في البين بخلاف ما لو قدم الخاص الموافق
فان الامر يرجع موضوع المرجح الآخر وعدم ثبوت الحكم له وذلك نظير ما قلنا في ترجيح الاصل الحاكم في دخوله تحت ادلته على الاصل المحكوم
لا يقال انه موافقة الاخر للكتاب مرجح فيتعارض المرجحان الا انا نقول ان وجه الموافقة مرجح لعدم اعتبار المخالف وعدم اعتبار فرع وجود
الموافقة وهو في صريح فلا بد من تقديم الخبر المرجح بغير الموافقة والدليل هو ما قد يمنع في مسألة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد من ان الموافقة
والمخالفة لا يراد بهما موافقة الظاهر ومخالفته من الكتاب فلا ينبغي بذلك في باب التعارض بما ليس امر قد عرفت في بعض الصور
ان الخاص ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام فهو مخصص بناء على عدم جواز النسخ حينئذ وان ورد بعده بناء على عدم جواز تأخير البيان عن
الحاجة ولو شك في وروده قبل الحضور او بعده فاما ان يجهل زمان العمل بالعام وورود الخاص كليهما او يعلم احدهما دون الآخر فعلى الاول
لا وجه لتعيين احد المجهولين باصالة التأخر الا انه مع ذلك يحكم بالتخصيص للغلبة وعلى الثاني اذا علم زمان العمل بالعام وشك في ورود
الخاص قبله حتى يكون مخصصا او بعده حتى يكون ناسخا فباصالة التأخر ورود الحادث يحكم بكونه واردا بعد زمان العمل ويحكم بكونه ناسخا
اللهم الا ان يقال ان ذلك من الاصول التي لا نعول عليها لان الاستصحاب يثبت من احكام عدم ذلك الحادث في زمان وجود الحادث الآخر
بل انما هو من تأخره عنه ثابتا وان كان من لوازم ذلك بعد لا انه لازم عقلي ولا دليل على ترتيبه على الملزوم بالاستصحاب كما تقرر
في محله كما قررنا في محله من عدم اعتبار هذه الاصول فيما يتعلق بمرادات الالفاظ واوضاعها فان ذلك لا يعبر عنهما فتأمل وان علم زمان ورود الخاص
وشك في حضور وقت العمل بالعام قبله فاصالة التأخر ايضا يمكن القول بالتخصيص الا ان فيه ما عرفت مع ما فيه من التأمل الخامس ذكر
بعض الاجلة في آخر البحث تتمة وحاصلها انه اذا فعل شيء ما يخالف العام فلا اشكال في تخصيصه بالنسبة اليه واما بالنسبة الى غيره

تتمة الكلام في التعارض

ومع انه اقوى في نفسه ان التساقط مع العامين ايضا مع ان التخصيص انما يكون بحسب ما يراه من العام مع ان الفعل الخاص هو التساقط مع

في المطلق والمقيد

في تعاريف المطلق

بقاء التخصيص لعموم التاسي ولا قولان ثم اختار العدم نظرا الى ان عموم التاسي يعارض لعام الخصوص بفعل تعارض العموم من وجه والمرجح فيه بعد عدم المرجح هو الاجمال والتوقف فلا يخصص قال وما يقال من ان المخصص يعموم العام ليس عموم التاسي وحده بل هو مع الفعل كذلك يمكن تخصيص عموم التاسي بعموم العام مع الفعل ثم اورد على نفسه بان الغرض في مقام التعارض بنفس الدليل لا بفعل الدليل والا لم يتحقق تنافي الادلة دليل خاص اذ يرجح حجية كل دليل الى ادلة عامة والفعل هنا خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به ثم اجاب بقوله انما يتم ما ذكر اذا كان الخاص في نفسه ان كان التعارض بين دليلي العامين كما في ان الفعل مشخص لعنوان احد العامين ليس بدال انتهى ما اردنا نقله وهو واقع النظر في كلامه من جهة اما اولا فلان ما ذكره في جوابه اورده على نفسه من تسليم كون عموم التاسي دليل الدليل مما لا وجه له لان دليل الدليل هو ما يتوقف على اعتباره بعد ان كان له دلالة كاية التاسي بالنسبة الى قول القائل يجب عليك كذا وعموم التاسي على ذلك المنوال بالنسبة الى الفعل فان الفعل من موارد ظهور ذلك العموم فيه مظهر وثانيا ما فيما العله يشعر به قوله فان الفعل مشخص لعنوان احد العامين وبعبارة ظاهرة ان عموم التاسي انما يتكفل حكم موارد فعل النبي فيكون موارد الفعل موضوعا لدليل التاسي فعموم دليل التاسي المتابعة للفعل كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما يظهر منه بعض في الجواب من انه كان معارضة دليل الدليل والدليل الاخر لم يكن بنفسه الا ظاهر العقال لان دليل الدليل لا يرتبط بالدليل الاخر بنفسه حتى تتصور فيه المعارضة نعم يمكن المعارضة بين دليلي الدليلين وتلك من الامور الظاهرة ويمكن توجيه كلامه على وجه يرد عليه ما اوردنا فتدبر وما نقلناه في المقام انما هو من نسخة الاخطها بنفسي الا في بعض النسخ ما لا يلتئم انتسابه به

بسم الله الرحمن الرحيم الصلوة والسلام على محمد واله الطيبين الطاهرين

القول في المطلق والمقيد وينبغي البحث فيه في طي هداية **هداية** عرف المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه فتر غير واحد منهم بانه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والظاهر انه تفسير للمدلول فالمراد بالموصول بقرينة الصلة مضافا الى وقوعه في مباحث الالفاظ هو اللفظ الموضوع والمراد بالشايع على ما يظهر من التفسير هو الكلي المأخوذ باعتبار اضافته الى مبدأ ما فان ذلك هو المعهود من لفظ الحصة وبذلك يخرج ما دل على الماهية الغير الملحوظة عن الحد فانها لم يلاحظ فيها الاضافة الى شيء كاسم الجنس وما احتمالها الحصص الكثيرة فليس المراد منها الحصص التي هي عرض الحصة المفروضة كما هو ظ وان كان قد يتوهم ظاهر التفسير بل المراد الحصص التي يلاحظ في تلك الحصة المفروضة ويحتملها باعتبار اضافتها الى قيد اخر غير ما فرض فيها لاحتمال الجنس على وجه الشيوع والاستغراق في الجميع مما يحتمله تلك الحصة كما يشعر به لفظ الشيوع وان كان التفسير لا يأباه كما لا يخفى وبذلك يخرج العام اذ يدل على الحصة المستغرقة في الجميع مما يحتملها من الحصص ولكنه يعم احتمال النكرة التي لا تتصف دفعة على فردين لتعينها بالامر الواحد واحتمال الطبيعة الملحوظة مع شيء ما كقولك فيه مؤمنة ونحوها امثالها بل ظاهر التفسير يشكل مطابقة لاحتمال النكرة وبذلك يظهر شمول الحد لهذا القسم من المطلق ايضا كما يظهر به خروج الاعلام الشخصية من الحد لعدم الاحتمال فيها الا المعين خاصة ويخرج المعهود الخارجي واما المعهود الذهني فهو ملحق بالنكرة واما المعرف بلام الجنس المأخوذ مطلقا مضافا الى بعض قيود كالرقبة المؤمنة فيدل على خروجه عن الحد شيء سيما بعد ملاحظة التفسير واما المبهمات فهي خارجة عن الحد اما من جهة العموم المستفاد من بعضها كما في الموصولات واما من جهة ان الشيوع فيها ليس في جنس مدلولها على ان الخارجية معتبرة في ان يكون ملحوظا في كونها موضوعا لها كونها معنونة بعنوان ان كان ملاحظة العنوان في نفس الوضع مما لا مناص عنه بعد البناء على ظاهره ان الواضع حال وضع هذا لاحظ المفرد المذكر العاقل وجعل ذلك اللفظ تعبيرا عن ذوات تلك العنوان من دون ان يكون ذلك العنوان ملحوظا في الموضوع له كما يظهر بملاحظة مرادفه بالفارسية فالشيوع فيها ليس في امر مشترك معبر عنه بالجنس منه يظهر خروج ما الاستفهامية ومن ايضا وغيرها من ادوات الاستفهام فان تلك الالفاظ لا يراد منها الا مجرد الذات الخارجية على وجه الاستفهام من دون دلالة على كونها حصة من الماهية معنونة بعنوان الجنس والامر المشترك والحاصل ان كل ما هو من قبيل عام الوضع خاص الموضوع له لا دلالة فيه على عنوان وان لوحظ في وضعه العنوان ثم لا ملاحظة انه وان كان الموضوع له حقيقة هو الذوات الخارجية نعم ملاحظة العنوان في الوضع مما يجعل شيئا ما للتجاوز عن مصاديقه الذوات المضافة عليها ذلك العنوان الملحوظ في الوضع مما ذكرنا يعرف فساد ما زعم بعض الاجلة من ان ما الاستفهامية مبني على طرد الحد لانها لا تدل على معنى شايع في افراد جنسه اعني جنس العاقل وغيره تكلف لاخراج مثل ذلك من الفاظ العموم البدلي بانه فرد شيوع كما في الشيوع فيهما وفيه مع ان ذلك كله على عدم تمام دلالتهما على العموم البدلي وهو مخالف لما نص عليه هو المحقق في من الاصول الاستيعاب وان الادب من دلالتهما على العموم

الاستغراق كما يدل عليه صحة الاستثناء منهما كما يقال من في الدار الا زيدا واي رجل الا زيدا والانصاف ان مجرد صحة الاستثناء
لا دليل فيها على العموم الشمولي في اللفظ الا ترى انه يصح الاستثناء من قولك اكرم رجلا الا زيدا على ما هو مفروض الصحة في
قولك من في الدار الا زيدا والوجه فيه بعد ظهور اختصاص الاستثناء واقتضائه بالشمول والا لم يعقل الاخراج كما هو معتبر في
مفهومه هو انه مرجع الاستثناء حقيقة في الكلام المذكور انما هو عن حكم عام شمولي وهو جواز اختيار كل فرد من افراد الرجل فعلا
منصوص فادة الاستفهام بواسطة عموم البدلي كما لا يخفى على من تامل ثم انه لا ريب في كون الاطلاق والتقييد من الامور الاضافية
فانه يمكن اعتبار شيء على وجه الاطلاق كالرقبة المؤمنة بالنسبة الى حصصها المفروضة فيها واخرى على وجه التقييد كما اذا
لوحظ نصف الرقبة من هذه الجهة وهي خارجة عن الحد لا فرق في التقييد بين ان يكون مفاد اللفظ كما في المثال المذكور
وبين ان يكون مفهوما من غيره كما في المطلق المنصرف الى فرد خاص فانه باعتبار عدم شموله لسائر حصصه المفروضة خارج عن الحد و
باسره بل ولا بد من اخراجه لانه من المقيد حقيقة ومن هنا تعرف حقيقة ما اورد بعض الاجلة فان التقييد المذكور للحد يصدق على
بل يجب محافظة على دخوله في الحد كما تعرف حقيقة ما توهم بعضهم من ان قيد الجميع في الحد الذي ذكره بعضهم يوجب خروج المطلق
المنصرف ولذا اسقطه عن الحد وجه الفساد ما عرفته من ان الانصراف غير مقيد له انا نريد بالجميع ان يريد به الشمول في الجملة فيصدق
على المقيد ايضا وعرفه جماعة منهم الشهيد بانه اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي والمراد من الماهية اعم من الماهية الغير الملحوظة
معها شيء كالحيوان وانسان من لم يلاحظه الحيوان فصل من فصوله ومن الملحوظة معها شيء كالحيوان الناطق وكالرقبة المؤمنة من غير فرق بين
التعبير عنها بما يكشف عن تلك الماهية المركبة على وجه الاجمال كالفرس في المثال المذكور او على وجه التفصيل كما في المثال المذكور
فيشمل الحد لما هو غير مقيد اصلا ولما هو مقيد لكنه ملحوظ من جهة اطلاقه في حصصه وافراده فانه يصدق عليه ايضا انه دال على الماهية
من حيث هي هي ولا يوجب التخصيص المطلق فيما لا تقييد فيه كما في جنس الانسان اذ لا فرق قطعا بين الاجمال والتفصيل لا يخفى ان
الماهية الملحوظة مع التشخيص وان كان على وجه الابهام كما في النكرة فالظاهر عدم انطباق الحد عليها كما لعله ولا يمكن ادراجها تحته
الا بتكلف فاسد فالانصاف ان الحدين كلاهما فاسدان من باب ما هو المراد من المطلق كما يظهر من تصريحهم كليا انهم ومطلقاتهم موارد
الاطلاق فان الحد الاول لا يصدق على اللفظ الدال على الماهية المطلقة والثاني لا يصدق على النكرة مع ان القوم قد عاملوا مع كل واحد
منهما معاملة المطلق واجروا عليها احكامه من غير فرق بينهما بوجه وقد يتخيل في ابدائه ثم ان الشايع في المطلق وهو الاطلاق المستفاد من الاوامر
عند الشارع كونها مشروطة او مطلقة وهو وهم لما عرفت من انه راجع الى الاطلاق المذكور وعلى تقييد بعد فلم نعلم جهة المغايرة كما هو
ولا يبعد حال النحو بكي ما هو المستفاد من لفظ المطلق لغة فانه فيها ما ارسل عنانه فيشمل الماهية المطلقة والنكرة والمقيد بخلاف
فهو فالمرسل عنانه سواء كان مطلقا ومرسلا ثم لحقه التقييد فاخذ عنانه او قل انشاء مثل يقيد فيه موضعه لا من حيث اطلاقه وان
او لم يكن مرسلا من اول الامر كالاعلام الشخصية ونحوها ولكن اطلاق المقيد عليها من قبيل ضيق فم الركية وهذا الاستعمال في
الشيوع بينهم لا يجري على المطلق اسماء العدد فانها لا ارسال فيها كما هو هكذا لدى التحقيق كما عليه جماعة من ارباب التحقيق وان التقييد لا
يوجب مجازا في المطلق من جهته ولعل من صرح بذلك منا بنى القول على ما اطلق عليه هو السيد السلطان وان كان يظهر ذلك من جماعة من المحققين
في غير القول كما لا يخفى على المتدبر وقد ذهب بعضهم الى انه مجاز بل نسب الى المشهور ولا اظن صدق النسبة وفصل ثالث بين التقييد بالمتصل
فاختار انه حقيقة وبين المنفصل فذهب الى انه مجاز وتحقيق المقام موقوف على تمهيد هو ان الماهية يمكن اعتبارها على وجوه فتارة
تعتبر على وجه التقييد بشيء خاص وقيد مخصوص سواء كان ذلك القيد مما يقتضي حصرها في شيء خاص كما في ماهية الانسان الملحوظ معها
خصوصية زيد على وجه لا يمكن التعدي عنه وكانما يقتضي بعد حصرها في شيء خاص مثل ما يلحق الانسان من الاعتبار الموجب لكفاية
الاكرام لكثير فرد منه في مقام الامتثال لو تعلق الامر باكرامه ولا ريب ان ذلك اعتبار زائد على نفس المعنى ولا بد ان يعرضها الجواز انفكاكا
عن الجنس وهذا هو المعبر عندهم بالماهية بشرط شيء واخرى تعتبر على وجه عدم التقييد وهي المسمى عندهم بالماهية بشرط لا وهذه مما
يتحقق ليحكم على تعددها مكان تحققها الا في الذهن لان الحيث الملحوظ فيها هو الوجود وما يلازمه واخرى تلاحظ على وجه
الارسال وعدم ملاحظة شيء معها من امر وجودي وعدمي في هذه المرتبة ليست الا هي حتى جميع عداها سلبها عنها كما ان
في هذه المرتبة يحمل عليها الاضداد وهي الموسوم عندهم بالماهية لا بشرط شيء والتي يرتفع عنها النقيضان بمعنى عدم اخذ شيء منهما
كما هو الموضوع لها ايضا من دون خلاف لان ما يلاحظ معها فيصح حمل الاضداد المتنافية عليها كيف وتلك الصور لا بد من
رجوعها الى الاضداد وهي المنتسبة لها من وقت فقد تم الكلام لا فرق بين هذا القسم والقسم الاول الا بمجرد الاعتبار والملاحظة على

حررناه في غير المقام وملخصه ان القسم بما نراه المقسم بالاعتبارات التي انه في تلك الحالة كلي هو غير ملتفت به في المقسم ان كان هو
ايضا كلياً في ما ذكرنا انما يجري بالنسبة الى جميع القيود التي يمكن اعتبارها على الامر سواء كان ذلك الامر مما قد لوحظ معه تلك الخصوصية
ام فرض كونه لا بشرط بالنسبة اليه ولا دوران قد تقرر بذلك نقول ان اللفظ المطلق بكلا قسميه انما هو موضوع للمعنى اللابشرطي الذي
لم يلاحظ فيه وجود القيد معه من القيود التي يمكن لحوقها سواء كان مهية غير مقيدة بقيد كما هو مقتضى النقد بداية او نكرة
لان المفروض فيها ايضا مع كونه القيود المعينة للشخص المبهم المأخوذ فيها فالموضوع له هو نفس المعنى الذي قد يكون تلك المعنى
وقد يكون هو بعينه في عالم نفس المعنى كثيرا وقد يكون ببعض حال كونه اسواه غير ذلك لا ريب في ان المعنى بعد ما كان على هذا النحو
لا يعقل ان يوجب التقييد فيه اختلافا وتعددا فما اختلافه في جميع مراتب تقلباته وانحاء طهوره وظهوره في جوه لا يعقل
يكون التقييد مجازا لانه هو بعينه في جميع مظاهره واطواره وشئونه ومن تلك الاطوار ظهوره على وجه السراية والشيوع في بعض
في هذه الملاحظة ملحوظة بشرط شيء كما اشرنا اليه من ان الشيء المشروط بامر من تلك فرعه غيره ولذلك تكون الغضبية التي هي عين
موضوعها على هذا الوجه من المحسوسات وجه بالجملة في هذا غير نفس المعنى امر غير ما هو ماخوذ في نفسه فهو من اطوار تلك
كان ذلك الامر هو اعتبار الوجود الذهني قبله والخارجي او اعتبار آخر غيرهما وفي جميع هذه الاطوار نفس المعنى محفوظ لا يتبدل
ولا يتغير منه بوجه تمام المبدل وجود المعنى كما هو ظ ولما ذكرنا يشير السيد المتقدم بقوله انه يمكن حمل المطلق والمقيد من دون اخراج
عن حقيقته بان يحمل المقيد ينفي المط على الطلاق فلا يجب ارتكاب تجوز يحتاج لتلك طبيعة المط فان مدلول المط ليس صحيح العمل
باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه مما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع لان نزاعه معروض التقييد كقولنا رقبة
مؤمنة والالزم حصول المقيد بدون المط مع انه لا يصلح لاي فرد كان فظهر انه مقتضى المط ليس ذلك الا انه يختلف فيه
قوله فان مدلول المط ليس الوجه فيه ما عرفت من ان هذه الملاحظة من اطوار المعنى وشئونه ومدلول اللفظ ليس الانفس المعنى
قوله بل هو اعم منه مما يصلح للتقييد بل المقيد الوجه فيه هو ما عرفت من ان اللفظ موضوع لنفس المعنى الذي هو المقسم في
الاقسام المعتبرة في المعنى اذ كان حمله افسادا وهو ما يصلح للتقييد المعبر عنه بالمهية لا بشرط اي نفس تلك المعنى من غير اختلاف
بينهما الا بحسب الاعتبار كما عرفت في كلمة بل في قوله بل المقيد ليست للاضراب كما زعمه بعض الاجلة بل هو للترقي والوجه فيه هو ان
هو نفس المعنى القابل للتقييد الذي عرضه التقييد بواسطة تلك القابلية وذلك لا يوجب خروج المعنى مما كان عليه هو
ولذلك يصح الحمل عليه لولا ان اللفظ موضوع لنفس المعنى لم يصح الحمل في ذلك بدا انسانا من دون تاويل وخروج عن ظاهر
الكلام كيف لا وانه ظاهر جدا اذ المهية الملحوظة على وجه السراية والشيوع ليست متحدة مع الموضوع بل المحمول على نفس المعنى على
لا يتماز جهة غير مقتضية صحة الحمل بدون تاويل كون اللفظ موضوعا لنفس المعنى القابل للتقييد والشيوع والسراية خارجة عنه
ولعمري ان ذلك من المعاني الظاهرة التي لا ينبغي خفاؤها على احد لعله بعض فهم غير خفي في غير المقام الا انه ظهر من بعضهم كلمات
تخالف ما ذكرنا في القول بالمجاز به مما لا نعرف له وجها الذي يقتضي بذلك مضافا الى ما عرفت ان التركيب لا بد لها من وضع
نوعي يدل على ما هو المقصود من التركيب من توصيف واضافة وامثالها ففي قولنا رقبة مؤمنة لفظ الرقبة يدل على الموضوع
كالمؤمنة على الصفة والهيئة على التوصيف في كل واحد من هذه المعاني ما يدل عليه لفظه بدون مشاركة القرينة والعلاقة
اين الحكم بكونه مجازا ولا بد من تمام الداعي الى الالتزام فان قلت ان ذكر الصفة قرينة على ارادة الموصوف من حيث اتصافها بالصفة
كلا فان هذه الحيثية انما يصح انتزاعها من الموصوف بعد ذكر الصفة فكيف يمكن اعتبارها في لفظ الموصوف فان قلت ان الفرق
من المط هو الاشاعة والسراية ولذا لا يبطل في الحكم بمجزى اي فرد كان بعد سماع القول اكرم رجلا ونحوه قلت ان اريد ان نفس
انما يستفاد منه ذلك فهو ممنوع بل هو مقطوع الفساد لوجود ما ذكرنا انه خلاف على وجه القطع ان اريد ان اللفظ يعاوض المعاني كما سيعرف
تفصيله يستفاد منه ذلك فهو مسلم لكنه لا يرتبط بما ذكر ووجه فرض غير فرق فيما ذكرنا بين هو ما استعمل من الاخبار كما في قوله
وجاء رجل من اقصى المدينة او الانشاء كما في قولك اكرم رجلا الاتحاد المناط فيهما والقول بان الرجل على وجه الاهمال يمنع
الحكم الشرعي به فلا بد من ان يراد به الاطلاق بمعنى المهية الملحوظة على وجه السراية او خصوص المقيد مثل زيد يحتمل ان الاجمال
فانه لا يعقل ان يخبر عن عنوان الرجل ولو على وجه الاجمال والاهمال وهذا هو الوجه في الفرق بين المقامين مدفوع بان ذلك
انما يتم لو كان المقصود من الامر المتعلق بالمهية المهملة هو بيان تمام المراد والمقصود كما انه لو كان المقصود الاخبار عن تمام من في الدار
في الاخبار الشرعية لم يصح بيان الانتفاء واما اذا كان المراد بيان بعض ما هو المط فلا باس بذلك ضرورة كما هو كذلك في الاخبار الشرعية فا

ثم الاوجه له وثمّا يدل على ما ذكرنا انه لو فرض لهيئة واحدة ارسالها من جهة عديدة فتقييدها من احدى الجهتين فعلى القول بالمجازية لا
وان يكون لانسلاخ الشيوع والسراية من تلك الجهة من اللفظ والمفروض عدم التقييد من جهة اخرى فالشيوع باق بحاله من جهتها
ولا بد ان يكون حقيقة من تلك الجهة فيلزم كون اللفظ الواحد مستعملا في آن واحد حقيقة ومجازا وهو باطل جدا بعيد على ما حطر ان
جميع المطلقات مما لا ينفك عن تقييد ما فيلزم كون جميعها حقيقة ومجازا والقول بان ذلك نظير العام المخصوص فانه ايضا انما يكون حقيقة
مجازا باطل للفرق بين المقامين كما لا يخفى مضافا الى ان ذلك في المقام محل كلام نظرا الى ان غلبة التخصيصات فيه راجح الى التقييد في
نهاية الى المرام ومما يشهد بما ذكرنا كثيرة موارد استعمال الالفاظ المطلقة كقول الطبيب لمن حاله ان يعالج انه لا بد لك ان تشرب
الدواء ولا يجوز ان يؤخذ باطلاقه فيشرب كل ما هو يصدق عليه الدواء فان مثال هذه الاستعمالات في العرف فوق حد الاحصاء
ولو وجب تنبيها البنية عن امارة المجاز مضافا الى ما علله من امارة الحقيقة عليها ايضا كما يظهر بعد التأمل الصادق في مواردها ومن هذا
القبيل جملة من الاوامر الشرعية التي يختلف تفاصيل مواردها على حسب اختلاف وضوع المكلفين من سفر او حضر صحة ومرض
اختيار او اضطرار الى غير ذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة بناء على القول بوضع الصلوة للاعم فالمراد من ذكره بيان اصل المشروعية
واما تفاصيل ذلك فهي موقوفة على بيان آخر في مورد آخر كما هو كذلك ايضا ولذا لا يحسن الاستفهام عند الاطلاع على مثل الواقعة
الواردة في مقام الاهمال فانه لازم للاجمال سواء كان في الاشتراك اللفظي او في الاشتراك المعنوي ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين اتصال
القيد بالمطلق كقولك رقبة مؤمنة وانفصاله عنه كقولك اعتق رقبة مؤمنة بعد الامر بالمطلق فان ما عرفت من الوجوه متأتية في
البابين ولا وجه لما تخيله البعض من انه على تقدير الانفصال لا بد ان يرام من المطلق خصوص المقيد على وجه المجازية لامكان ان يراد نفس المعنى
الى ان يجيء القيد فذكر القيد ينهض ببيان تمام المراد وقبل الاطلاع على القيد لو تخيل ورود مقام بيان تمام المراد لا بتنافي ما ذكرنا
اذ بعد الاطلاع يكشف عن عدم وروده في ذلك المقام بكون اللفظ مستعملا في نفس المعنى على جهة الحقيقة الا ان ذلك كما انه يمكن ما ذكرنا
فيمكن ان يكون ورود المقيد كاشفا عن ارادة المقيد من المطلق فيكون مجازا الا ان نقول ان ذلك الوجه بنكره العرف مضافا الى ان اصالة
الحقيقة يحكم بما ذكرنا لا يقال ان اصالة الحقيقة لا مسرح لها في مورد يكون شيء يصلح ان يكون صارفا عنها كما في المقام الا ان نقول
بعد الفحص عن اصل البنية كما قرر في محله انما هو غير المقام لعدم احتمال المخصوص بالصرف عدمه كما لا يخفى وبالجملة فلا يعقل فرق
بين الرقبة الموصوفة بالايمان في قولك رقبة مؤمنة وبين الرقبة المجردة فكما ان القول بان الرقبة في التركيب الاول لم يراد منها الا
المؤمنة بقرينة ذكر القيد يستحق الغاية كما اوضحنا سابقا فيها فكذلك القول بان المراد منها في الثاني هو المقيد لوجود ما يصلح للصرف
في الاول ايضا ثم انه مما ذكرنا يظهر فساد ما نسبه بعضهم الى بعض الافاضل من القول بان المطلق مع قطع النظر عن المقيد وضع لمعنى لو
معنى نظير فعل المضارع المعرف بلام وجه فساده ان ذلك تكلف بارد اذ بعد امكان استقلال الوجهين من وضع احد لا وجه لتعدد الوضع
بعد عدم مساعدة الاعتبار عقلا ونقلا عليه **تذنيب** فصل ما عرفت من معنى اللفظ وعدم اعتبار شيء في الموضوع له من النوع
الطبائع والنقيد اللاحقة هو عدم الفرق بين تعلق الامر بالطبيعة والنهي بها بحسب القواعد اللفظية المحضة في تشخيص مدلول
اللفظ بحسب الاوضاع اللغوية فان قولك لا تضرب لا يفيد شيئا وجوب ترك ماهية الضرب على وجه الشيوع والسراية التي هي احد الوجوه الطارئة
عليها ثم النهي عنها يوجب التكرار والدوام وقد عرفت ان ذلك خارج عن معنى اللفظ فلا بد له من التماس دليل آخر كما هو المحقق في
الامر ايضا والقول بالفرق من حيث ان قولنا اضرب لا تضرب متناقضان فلا بد من القول بافادة النهي للتكرار بملاحظة المناقضة
الفاسد لما عرفت من ان نفس المعنى مما يصلح لجماع المتناقضين فيه لذا لا تناقض بين وجود زيد الانسان وعدم عمرو الانسان فان ارادة
ثبوت المناقضة بمجرد ملاحظة نفس المعنى فهو فاسد لجواز اجتماع النقيضين في مقام نفس المعنى كارتفاعهما ان ريد ثبوتها من سبب
آخر فهو لا ينافي ما نحن بصدده **مذنب** قد ذكرنا فيما تقدم ان الشيوع والسراية خارجان عن معنى اللفظ ولا بد من اثباتهما لدليل
وجه آخر غير اللفظ فلا بد من تحقيق ذلك الوجه فنقول انه موقوف على امرين احدهما انتفاء ما يوجب التقييد داخلا او خارجا الثاني
كونه واردا في مقام بيان تمام المراد ومتى شككنا في احد الامرين لا يحكم بالسراية الا ان يكون هناك ما يوجب رفع الشك من اصل او دليل
فلو دل دليل على التقييد لا وجه للاخذ بالاطلاق لارتفاع مقتضى الاطلاق لا لوجود المانع عنه وان كان الدليل الدال على التقييد
ايضا مما يحتمل فيه التصرف يحمل الواردة على الاستحباب الا ان اصالة الحقيقة يكفي في رفع ذلك الاحتمال ولا تعارض باصالة الحقيقة
لعدم لزوم مجازية انما حمل على الاطلاق والاشاعة بواسطة عدم الدليل فالاطلاق في منزلة الاصول العملية في قبال الدليل
وان كان معتدا به في عداد الادلة دون الاصول فكانه برزخ بينهما او توضيح المطلب انه ان علمنا بعدم التقييد مع وروده في مقام

البيان فلا ينبغي الاشكال في افادته التخيير والشياع اذ لولاه فاما ان يراد منه البعض المعين او جميع الافراد وكل واحد منهما خلاف
الغرض لما عرفت من لزوم العلم بعد التقييد فلا بد ان يراد منه التخيير فان قلت انه ما المطلق المعنى على وجه التخيير ايضا من الفوائد في
العلم بعد منهما قلت نعم ولكن يكفي في اثبات ذلك التقييد عدم ذكر قيد اخر واخراج كلام المتكلم عن اللغوية وعدم استثناء القيم
هو خفاء المطلق مع انه يصلح بيانا مع عدم ما يقتضي خلافه من مصلحة الاخفاء في اثبات التخيير والشياع استواء نسبة المهملة الغير الملحوظ
بشيء من الاعتبارات الى جميع افراده فلا حاجة الى احراز كون المتكلم في صدد بيان تمام المراد كما صرح بذلك جماعة منهم بعض الافاضل فلا بد من
كونه في مقام البيان لا يجدي ذلك في افادة التخيير اذ استواء نسبته لا يقتضي الا ان يكون المتكلم في مقام بيان بعض المراد وقد عرفت عدم افادته
في ذلك المقام نعم لك ان تقيد بعد احراز كونه في صدد بيان تمام المراد فيحكم العقل بحصول الامتثال بالذي في كل الافراد المتساوية في
المهية عليها واما اذا شك في احد الامرين فان شك في ورود المقيد فباصالة عدم ورود المقيد المعمول عند ارباب اللسان يستكشف
التقييد هذا مما لا ريب فيه هل هناك اصل يرجع اليه عند الشك في ورود المطلق في مقام البيان فقد يقال انه غلب ورود استعمال
المطلقات فيما هو كذلك فعند الشك يحمل عليه لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه واما اذا علم بانتفاء احدهما فلا ينبغي الاخذ بالاطلاق اما
الامر الثاني فلما عرفت من عدم الداعي لا لفظا ولا عقلا لعدم الدلالة وعدم لزوم القبيح اما الامر الاول فلو علم بورود ما يصلح للتقييد
فلا وجه للاعتماد على اصالة عدم ورود القيد فهو ولو بملاحظة اصالة الحقيقة ينهض معينا للمطلق الكافية في مقام البيان ويستكشف
من ذلك عدم ورود المطلق في مقام البيان ويرتفع بذلك ما هو الوجه في الحكم بالاطلاق وهذا هو السر في تقديم التقييد على نحو التعيين
المنصوص في اللفظ فلا حاجة الى دعوى شيوع التقييد بالنسبة الى غيره من التصرفات وان كان الوجه في شيوعه بعض ما ذكرنا متكلما
قد عرفت ان حمل المطلق على الاطلاق موقوف على امرين احدهما عدمي والاخر وجودي يتولد من كل واحد منهما شرط للحمل على الاطلاق
كما افاده بعض المحققين في فوائده الاول ان لا يكون منصرفا الى بعض الافراد والوجه في ذلك الاشتراط بعد فهم الانصراف في مقام
التقييد اللفظي الا انه لا بد من توضيح مواده فنقول ان المراد ما احدثه الشيوع الحظوظ يعني خطور بعض افراد المعنى في الذهن بواسطة
استيناسه حاصل مع القطع بعدم كونه مرادا بالخصوص كانصراف الماء الى ما هو المعتاد شربه في البلد كالفرات في العراق مثلا
ما هو اقوى من ذلك مع رفعنا عن التامل وهو المسمى بالتشكيك البدوي وثانيها ان يكون الشيوع موجبا لاستقرار الشك
استمرار على وجه لا يزول بالملاحظة والتامل نظير الشك الحاصل في المجاز عند وصول الشهرة حدا يتمكن معها التصرف لا انه في المجاز ملحوظ
بازاء الحقيقة نظرا الى اصالتها وفي المقام محكوم بالاجمال نظرا الى ان الحكم بالاطلاق مما لا فائدة فيه اما على الحق فلان بعد
استعمال البيان قوله بالاصح في ترك الاطلاق ولا يجري فيه اصالة الحقيقة واما على المجازية فلان شيوع هذا المجاز هو لغاية بينه
وبين غيره عدم جريان اصالة الحقيقة عند احتمال ورود ابعها بلوغ الشيوع حدا شائعا في المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة
المرجوحة الا انه يحكم في المجاز بالتوقف مع التقييد في المقام اما على الحق فلما عرفت من صلاحيته للبيان وجوه ما يصلح لان يتكل عليه
بالاطلاق من غير فرق بين القرينة الداخلية على الشيوع وغيرها وما توهم من ان الشيوع لا يصلح لان يكون دليلا على الخصوصية
التقييد فيلزم منه كون المطلق حقيقة بل مما هو صالح لان يراد من المطلق المقيد فيكون مجازا لا محالة فهو فاسد اذ لم نجد ما
يدل لك فكما انه يمكن ذلك فيه فيما نحن فيه وتدبر واما على المشهور فلو صح الفرق بين المجازات كما عرفت ولعل الوجه هو لا تنافي ما يعلم
فان المقيد هو القدر المتيقن على نحو في المطلق الا ان ذلك خلاف الاحتياط عند عدم التمكن من المقيد فلا بد من بيان ما هو
في التقييد نعم ينبغي ذلك في مقام العمل فتامل وخامسها بلوغ الشيوع حد الاشتراك ثم النقل وقد يتوهم على المجاز من عدم لزوم
مجاز في التقييد بلوغه تلك الحد مشكل لان المعنى الموضوع له محفوظ في جميع المراتب لا يختلف باختلاف الوجوه كما عرفت ولعل
مسبوق بالمجاز لا محالة فكيف يتصور ذلك والجواب عن ذلك ان ما ذكرنا انما هو في مقام بيان عدم الملازمة بين التقييد والمجاز والا فقد
يمكن ان يكون التقييد مجازا كان يراد من لفظ المطلق الموضوع لنفس المعنى المقيد بواسطة القرينة ولا فسنا في ذلك كيف ونعم
الخصوص من لغة ابو لفي مراعي بين المعنى الحقيقة والمجازية فمن موارد تلك تعلق الامر استعمال الكلي والمطلق في الفرد وتقييد فحكم
حصول النقل بملاحظة هذا النحو من الاستعمال نعم ذلك غير ممكن على الوجه الاخر الذي لا يلزم على تقديره مجاز مع انه يمكن القول
بامكانه على تلك التقدير ايضا كان يكون الذهن غير ملتفت الى ما يوجب التقييد لكثرة استيناسه بما يوجب التقييد فيتحقق
بعد تاكيد الانس الى المقيد مع قطع النظر عما يوجبه نظير حصول النقل على وجه المجاز ايضا ثم ان الانصراف كما يختلف مراتبه
كما عرفت كذلك يختلف بحسب نشوه لانه غير التقييد بل هو هو بعينه الا ان المقيد هنا فقد يكون للفظ من احد جهاته منصرف الى مطلق

من جهة غيرها يلحق لكل جهة حكمها من وجوب الاجتناب الى الاخرى ولو شك في الانصراف وبلوغه حدا لا يوجد معه الاطلاق ففي الاخذ
بلوغه حد وجهان ولعل الاول اقرب لعدم العلم لا ما يقوم مقام من اصل ونحوه ما ثبت فتامل ثم تفريع اذا قام اجماع او نحوه على ثبوت
حكم المنصرف الى الشايع للفرد النادر فهل يوجب ذلك الحكم بالاطلاق من جميع الجهات التي يكون منصرفا بالنسبة اليها او لا فيقتصر على
ثبوت الحكم لذلك الفرد بالخصوص ويؤخذ بالانصراف في الجهات الباقية وجهان بل قولان فالمشهور على الثاني ونسب الى الشريف المرتضى
الاول حيث حكم بجواز التطهير بالمضاف ادعاء للمشهور لذهابهم الى عدم الجواز للانصراف للغسل الى ما يحصل بالماء المطلق فقال المرتضى ما
ان الغسل بالمضاف كما انه من الافراد النادرة فكذلك الغسل بالماء الكبريتي ونحوه من الافراد النادرة ايضا والاجماع على جواز التطهير
بالماء الكبريتي ونحوه ذلك يكشف عن كون المراد هو الاطلاق وقال بعضهم ان الحق في ذلك التفصيل بين ما اذا علمنا انه مستند الاجماع
على تعلق الحكم الكذائي ببعض الافراد النادرة هو تعلق الحكم على المطلق ليكون فتوى المجمعين مستندا الى ظاهر الاطلاق فالتعويل
على ما اختاره الشريف المرتضى كما هو كذلك في الفرع المتنازع فيه فلا وجه لرد السيد بالانصراف لا بد له من ابداء وجه غيره وان لم
يعلم ذلك فلا اذ لعل هناك دليلا خاصا دال على تعلق الحكم المذكور بخصوص هذا الفرد النادر كما لا يخفى وفيما ذكرنا يظهر ان
النسبة المذكورة فما لا دليل عليها فان السيد حكم بالاطلاق في ذلك المورد الخاص لا مط وهو في محله ويمكن ان يؤتى في ذلك غير وجه
بعد تعدد جهات الاطلاق والانصراف فانهم لو استندوا الى الاطلاق من جهة خاصة لا ملازمة بين ذلك وبين استنادهم اليه
من جهة اخرى فان الانصراف بعض كما عرفت من التقييد كما لا ينافي ورود التقييد اللفظي الاخذ بالاطلاق في جهة ولم يرد فيها
فكذلك الانصراف في الكثرة من التامل من حيث تحت ذلك الى ما هو اعرف فهنا تمام الكلام الشرط الثاني اذا فرض لاطلاق المطلق جهات
عديدة فالشرط في حمله على الاطلاق من كل جهة ان يكون واردا في مقام بيان تلك الجهة بخصوصها فلا يجوز التعويل على الاطلاق
في بيانها ووجه الاشتراط ظ بعدما عرفت من ان الاطلاق انما هو موقوف على وروده في مقام البيان لانه لو لم يحمل على العموم
من تلك الجهة وحمل على الاهمال من جهتها لا يلزم قبح على المتكلم ويظهر ذلك في الغاية بالمراجعة الى المحاورات العرفية فلو قيل
مقلده بجواز الصلوة في القلنسوة النجسة فهل ترى ان يؤخذ باطلاق القلنسوة ويحكم بجواز الصلوة فيها اذا كانت مغصوبة
ايضا ومنها ما نقدوا على الشيخ في استدلاله على طهارة موضع عض الكلب باطلاق قوله تعالى وكلوا مما امسكن مع وروده في مقام
بيان الحلية لا من حيث جهة الطهارة والنجاسة نعم من لا يرى ان وجه العموم في المطلق هو ما ذكرنا بل العموم عنده وضعي يشكل عليه الامر في
اثبات الشرط مثل من ذهب الى ان وجه العموم هو استواء نسبة الماهية الملحوظة بنفسها الى جميع الافراد من غير حاجة الى احراز مقام البيان
وان كان قائلا بخروج الشيوع المغني كما هو الظاهر من بعض الافاضل قال في الفوائد بعد نقل ما ذكرنا عن لو حمل يبقى مهملا و
الكلام يجري على سبيل الحكمة ولا يجري على المختار من كون عموم المطلق لوجود الطبيعة لانها موجودة في ضمن كل فرد من افرادها ثم
انه حاول الاعتراض على ما ذكره فاورد عليه بما حاصله ان ملاحظة الجهات والحيثيات يوجب رفع التناقض بين المطلقين فيما
اذا تعددت الجهات فلا يكون تعارض بين قوله ليس في الحيوان الاسود زكوة وانت خبير بان عدم التعارض انما هو لاجل الحيثية والتقييد
لما عرفت من ارتفاع حيث لا يلاحظ المعنى على وجه السريان والشيوع وبالجملة فيلاحظ مورد الاطلاق المطلق في العرف من اقوى الشواهد
ثم ان ورد في مقام بيان حكم اخر فقد يكون جليا واضحا فقد لا يكون كذلك فيحصل الشك فهل يحكم بوروده في مقام بيان الحكم من جميع الجهات
او من الجهة المشكوك فيها او لا وجهان مبنيان على دعوى الغلبة ومنعها ومجال الكلام فيه واسع ثم تذنيب ما ذكرنا من عدم السراية الى
الجهة التي لم يرد المطلق في بيانها انما هو اذا لم يكن لتلك الجهة ملازمة عقلية او عادية او شرعية للجهة التي ورد في بيانها مثل ما ورد
في صحة الصلوة في ثوب فيه عذرة ما لا يؤكل لحمه من جهة النجاسة عند عدم العلم بها فانها تدل على صحة الصلوة في اجزاء ما لا يؤكل عند عدم
العلم بها اذا كانت النجاسة من الاجزاء لعدم الانفكاك بينهما على هذا التقدير فلو حمل على نفس الجهة التي ورد في بيانها لزم اللغوية
بالمرة ومثله ايضا انه سئل الامام ع عن الكافر اذا وقع في البئر ومات فقال تنزح سبعون دلوا فانه وان ورد من جهة النجاسة من حيث انه كافر
لكن النجاسة الحاصلة بالموت نظرا الى الاطلاق لا يمكن ان يكون لا بد منها والا لغى الكلام ويبقى بلا مورد ومثله ما ورد من طهارة
الهرة حيث ان الغالب عدم خلو موضع السؤر عن النجاسة فحكم بكون السؤر طاهرا مطلقا ولو كان قبل الملاقاة ملاقيا للنجاسة بل
ذلك هو عمدة الوجه في اتكالهم على طهارة الحيوان بزوال النجاسة فراجع وفي مثله الاستدلال بعموم ادلة البرائة الواردة في الشبهة الموضوعية
البدوية على حلية اطراف الشبهة الغير المحصورة لعدم انفكاك هذه الجهة في الاغلب عنها فلما لم يدل على هذه الجهة يبقى تلك العمومات
عام المورد لان النادر كالمعدوم الى غير ذلك من الموارد لا يمكن ضبطها ولا خفائها على الملاحظ المتتبع والله الهادي الى الهداية

المطلق على ذلك

في الجهة التي لم يرد فيها

في القصير زكوة وبين قوله

اما اوامر مطلق ومقيد فاما ان يكون المحكوم به متحدا او متعددا وعلى التعدد بين فيهما اما متنافيان او مثبتان او مختلفان وعلى
التقادير اما ان يكون الموجب فيهما مذكورا او لا وعلى الاول اما ان يكون الموجب متحدا او متعددا وينقح البحث في طي مقامات
المقام الاول فيما اذا كان المحكوم به متعددا بجميع الصور المفروضة لا حمل كقولك اطعم فقيرا واكس فقيرا هاشميا الا ما يقتضي
بالحمل ضرورة عدم ترتب احدهما بالاخر الا ان يكون هناك ما يقتضي بذلك من توقف حد الموضوع عليه على الاخر كقولك اعتق
رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان توقف العتق على الملك وجب تقييد الرقبة بالمؤمنة وعند التحقيق ذلك خارج عما نحن فيه
فان قولك اعتق بمنزلة املك رقبة اعتقها بواسطة التوقف فيدخل في المتحدين مثل اذا كان اختلافهما على وجه التنافي من
الكلي واما اذا كان بينهما عموم من وجه فلا حمل ايضا الا انه يمكن الحكم في مورد بين متعلقيهما بالتساقط اذا اتحد المحكوم به في
وتعدد الموجب كقولك ان ظاهرت فاعتق رقبة وان قتلت فاعتق رقبة مؤمنة فلا حمل ايضا كما عليه اصحابنا الامامية اجمع
على ما حكي لتعدد ما يوجب ذلك من العقل والنقل لعدم التنافي بينهما وحكي عن بعض اهل الخلاف انهم اختلفوا في ذلك وقال
بالحمل وشذوذه يكفي في الاعراض عنه المقام الثالث اذا اتحد الموجب مذكورا او مسكوتا وكان الكلام مثبتين فالمشهور على
الحمل بل عليه الاجماع صريحا في كلام جماعة من اصحابنا كالعلامة والعميدي والبهائي وغيرهم كالآمدي والحاجبي والعضدي
ولعل ذلك هو الواقع ايضا فانه قال القائل اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة مجردين عن ذكر الموجب مثلا فقولك ان ظاهرت فالعرف
انما يبنا على الحمل المذكور لان المراد بالمطلق هو المقيد وهو راجع الى التقييد وان توهم اختلافهما كما هو ظ فاستدل الاكثرون
بانه جمع بين الدليلين وهو اولى واورد عليه بامكان الجمع على وجه آخر كحمل الامر فيهما على التخيير او في المقيد على الاستحباب والاول
باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد الكلي والثاني فاسد لما عرفت من ان التقييد ليس تصرفا في معنى اللفظ واما هو فيتصرف في
وجه من وجوه المعنى الذي قصد اظهاره من المقيد مع تحمل وروده في مقام بيان تمام المراد بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد
وجوه على وجه الاجمال فلا اطلاق فيه حتى يستلزم تصرفا فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد بحمل امره على الاستحباب وعلى
المشهور فلا يعارض بضعف بغلبة هذا المجاز على اقرانه وعلى تقدير التسليم فالحكم هو الاجمال على المشهور ولا بد من الرجوع
الى ما يقتضيه الاصل عند دوران الامر بين المطلق والمقيد من تحكيم البراءة والاشتغال على الخلاف المعروف بينهم والعجب من المحقق القمي
حيث حكم بالبراءة عند دوران الامر بين المتباينين كالظهر والجمعة ويظهر منه الاشتغال في المقام وما ذكرنا يظهر عدم استقامة ما قد
يحتج على الحمل بالاحتياط فانه بعد كونه مختلفا فيه ليس حملا بل هو حمل في العمل كما لا يخفى وقد ذهب شيخنا البهائي الى ان وجه الحمل
هو اعتبار مفهوم الوصف في قيد المطلق ولذلك ورد عليهم التناقض وهو ليس في محله اذ بعد النقض باللقب وعد هذا المتمم في
المثبتين يرد عليه ان التنافي انما هو بواسطة اتحاد التكليف والمفهوم لا يورث التنافي لان المستفاد منه نفي وجوب الفعل عن غير محل
الوصف وهو لا ينافي وجوب التخيير كما هو قضية الامر بالمطلق ولو سلم ان المستفاد منه هو نفي سنخ الوجوب مطلقا فاللازم هو التعارض
لكونهما ظاهرين ولا وجه للترجيح بينهما من دون مرجح ولو التزمنا ثبوت المفهوم مطلقا لكلام الحكيم عن اللغوية بما ذكرنا من ان المستفاد
من المفهوم ليس الا نفي الوجوب العيني يكون اقوى وقد فصلنا ذلك في مباحث المفهوم فراجعه **تنبيه فيه تحصيل** فقد عرفت
ان وجه التنافي بين المطلق والمقيد هو اتحاد التكليف اذ لو لم يكن ذلك فلا وجه للحمل لوجوب المقيد هنا تارة بواسطة تعلق
الامر به اخرى بالتخيير نعم يبقى الكلام في القول بالاكتفاء بفرد واحد على القول بان تعلق الاوامر العديدة على وجه العينية وغيرها مع قيود
المورد التعدد لا يوجب تعدد الامتثال وهو لا يرتبط بما نحن بصدده من الحمل كما هو ظ لمن تدبر وهل يستفاد ذلك من نفس اللفظ
او لا بد من استفادته من الخارج كان يكون السبب فيه واحدا بناء على ان ذلك من كواشفه كما قيل وجهان مبنيان على تشخيص معنى المادة
من خروج الاشاعة والسريان عنه ودخوله فيه فعلى الاول نعم وعلى الثاني لا وتوضيح المطلب ان ذلك من فروع ما قد عنونوه في
المقام من ان ورود الاوامر العديدة وتعلقها هل يوجب تعدد الامتثال الا بعد وضوح اللغوية او لا اذ لا فرق في ذلك بين ان
يكون مورد الامرين طبيعة واحدة كقولك اضرب رجلا واضرب رجلا او طبيعتين بينهما عموم مطلق نحو قولك اضرب حيوانا واضرب رجلا بغداديا
وقد قررنا في محله ان مجرد ذلك لا يقتضي التكرار بحسب الدلالة اللفظية لو خلي وطبعها الا ان اللفظ انما هو موضوع للطبيعة المرسلة
لا دلالة في تعدد الطلب المدلول بالهيئة على تعدد الامتثال فظاهر اللفظ انما هو الاتحاد ووحدة التكليف لا يقال ان ذلك انما
يوجب التأكيد والتأسيس خير منه بل التأكيد انما هو من قبيل المجاز يحتاج الى القرينة حتى ان بعض الافاضل منع من حمل الكلام على
التأكيد والتأسيس اذا احتمل الوجهين نظرا الى انه مثل استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي لانا نقول ليس التأكيد

اجماع تفصيلين بالامتثال ... انا انتعلق الامر ... واما اذا كان بينهما عموم ... مطلقا

والعفو بعضه

رفع حكم

الا اعتبار منه جار من الكلام بعد وروده على وجه المفهوم وصف من تعاقب الامرين وتوارد الطلبين يصح انتزاعه من الكلام من دون ان يكان
بحال الفه الملكه فلا وجه لقياسه بما نحن فيه كيف وذلك نظير تقييد اصالة الحقيقة في اللفظ الموضوع للمهية نعم لو قيل بان ظاهر حال المتكلم انما
كان وجها مع كونه ايضا في محل المنع حيث انه لا يستبعد التاكيد مثل استعمال كون المتكلم في مقام الافادة التعميم فيما ذكرناه
فيما اذا كرر ذلك لبعض ايضا فان الجميع لعنوانين من دون ان يكونا مقصودين ثم الاشكال فيه سهل كما لا يخفى وعلى تقدير ان
داعيين للمتكلم في تكلمه لا دليل على امتناع الاجتماع لا عقلا ولا لغة ولا دخل لذلك باستعمال اللفظ في معنيين فانه لم يعهد من متكلم الى
استعمال اللفظ والاتيان بهذا المعنيين فان من تلك في نحو اختلاف في الاستعمال فربما يكون للمتكلم بكلام ما الاغراض كثيرة نادرات
متعددة ودواعي كثيرة بالنسبة الى كل فرد كما لا يخفى على الملاحظ وكيف كان فبعد ما عرفت من ان اللفظ انما هو موضوع للطبيعة المهملة
بل في اللفظ على تعدد المطلوب لان طلب المطلق لا ينافي طلب المقيد بل يحتمل ان يكون في احدهما عين المطلوب في الاخر لا نفيا ان الامر
بالطبيعة كما لا ينافي ان يكون المطلوب منهما عين المطلوب بالفرد فكذا لا ينافي ان يكون غيره كما هو قضية ملاحظة نفس المعنى لا ان ما نقول
نعم ولكنه مجرد عدم الدليل على التعدد يكفي في الحكم بالاتحاد كما هو قضية الاصل هذا اذا لم يعلم ورود المطلق في مقام بيان تمام المراد اذ لو
تبين ذلك فلا بد من استعمال الاتحاد من الخارج بل ولا يعقل ذلك بعد الاستكمال بعلم عدم وروده في مقام بيان تمام المراد نعم يتم ذلك
المشهور من نحو الشياع في اللفظ فانه قبل الاستعمال لا بد من حمل اللفظ على الاشاعة والقول بوجوب المقيد عند التخيير او تعدد
نفيا المقيد قطعا ودعوى فهم العرف في محل التكليف بناء على ان ذلك من اللفظ في نفسه جزاف من القول لا ينافيه بدليل الاعتبار نعم فهم
مسلم لكنه بواسطة ما صرنا اليه من خروج الشياع قيد بنفسه في الاول قد ذكرنا في كلماتهم من دعوى انصراف المطلق الى بعض الافراد
مثل ما يظهر من جماعة من دعوى انصراف المسح في اية التيمم الى المسح بباطن اليد فقد عرفت ان قضية الانصراف كالتقييد للفظ من ان تعلق الحكم
هو الفرد الخاص على وجه يدور معه الحكم وجودا وعدما فلا يصح التيمم لو وقع المسح بظاهر اليد اختيارا ولو تعذر الفرد الخاص فيحتاج اثبات الحكم
في فرد اخر الى التماس دليل اخر ومع ذلك فقد نرى بهم يتمسكون بنفس الاطلاق لاثبات الحكم في الفرد الغير الشايع عند تعذر الفرد الشايع
فقالوا بوجوب المسح بظاهر اليد عند تعذر المسح بباطنها ولا يمكن التفصي عنه بوجه من الوجوه الا الاستناد الى الاطلاق بعد تعذر القيد انما هو فيما اذا
قلنا بالتقييد من جهة ان المقيد هو القدر المتيقن من المطلق ولا شك ان الاخذ بالفرد الاخر بعد تعذر القدر المتيقن ايضا احتياط
ولا ينافي ذلك عدم حصول الامتثال به عند امكان القدر المتيقن لان الاحتياط في خلافه في حينه وان لم يمكن بعيدا عن مذاق
الا انه خلاف التحقيق وجه المحل كيف والقول بالاحتياط عند وجود الدليل الكاشف عن الواقع وجوبا مما لم نقف على قائل به ان المطلق
ليس مجالا عنده بل يتعاملون معه معاملة الدليل كما لا يخفى فلا وجه لان يكون ذلك وجها لهذه المسئلة الا انفا منه **الثاني** ان لو جهته
ان افراد المطلق كقولك فيما نحن فيه ملاحظ من جهة الايمان والكفر واخرى من جهة حال الاختيار والاضطرار فان هذه ايضا جهة ملاء
الاطلاق في التقييد بالنسبة اليها وتقييد المطلق من جهة لا يستلزم تقييده من جهة اخرى فاذا فرضنا ان الرقبة قد قيدت بالايمان في
احدى الحالتين فقط فلا بد من الاخذ بالاطلاق في غير تلك الحالة وان فكر بذلك فقول يحتمل ان يكون الموارد التي رجعوا فيها الى
الاطلاق من هذا القبيل كان يقول ان المسح في اية التيمم انما هو محكوم بالاطلاق بالنسبة الى ما هو يقع به من الظاهر والباطن وانصرافه
الى احدهما يختص بحالة خاصة هي حالة الاختيار لا يقتضي نظر الى اخرى فيحتمل التمسك بالاطلاق فيها ثم لو كان المقيد مما يعقل فيه
الاطلاق فكان اطلاقه دليلا على تقييد الحالتين لا ان الانصراف حكمه حكم المقيد اللبي لا بد فيها من الاقتصار على ما هو المعلوم
من التقييد وذلك نظير ما قلنا بصحة الصلوة في الدار المغصوبة عند النسيان فان الخارج من اطلاق الامر هو حال الذكر والاختيار لا
الاجماع على تقييده بعدم حرمتها الاطلاق لا امرا يصح التعويل عليه في الحكم بالصحة وحصول الامتثال عند عدم المزاحم ثم انه لا فرق
فيما ذكرنا بين المجاز من خروج الشياع عن معنى اللفظ وغيره ولو حجرنا ذلك للمتكلم بالمطلق اذا حال الشيوع والتبادر لا بد له من اول الامر ان
يلاحظ المعنى على حد السراية والاشاعة ثم يستكشف ذلك بملاحظة عدم ورود التقييد والقيد كونه واردا في مقام البيان كما انه لم
يحرز ذلك ان اداء المعنى لا بد وان يكون مقصودا من اول الامر يكشف عن نفس المعنى بدون ملاحظة شيء اخر ويستكشف ذلك من
عدم وروده في مقام البيان او من ورود المقيد فاذا فرضنا ورود هذه المهية يكشف ذلك عن اهمالها اذا وبالامر وبعد تعذر القيد
ان ينقلب نفيا عما كان عليه من الاهمال لامتناع خروج الشيء عما وقع عليه الا ان يستند الى ما ذكرنا في الجواب من تغاير جهات الاطلاق
واهمال المعنى من جهة وورود التقييد الكاشف عنه لا ينافي اطلاقه من جهة اخرى لعدم ورود القيد معه يرد في مقام البيان من تلك الجهة
وانفكاك هذه الجهات بعضها عن بعض مما لا ينبغي الارتياب فيه كما يظهر بملاحظة العموم في هذه الجهات كما لا يخفى وبالجملة فلا وجه للقول

بين المذهبين في ورود الاشكال ودفعه كما قررنا نعم في المقام اشكال اخر بشبهة تعدد يحمل فيه الفرق بينهما وتعدد يوانهم فالوا في
كثير من الموارد باختلاف حكم القادر والعاجز فيجب على القادر الاتيان بالسورة ويسقط عن العاجز فعلى المشهور من القول بالمجازية يكون
الصلوة في قوله اقيموا الصلوة مستعملة في المقيد بخصوصها فاذا فرضنا تعذر القيد لا وجه للاستناد الى المطلق في اثبات وجوب الصلوة
بدون القيد للعاجز ولو بضميمة قوله الميسور لا يسقط بالمعسور فان ذلك يصلح جهة التشريع وثبوت الميسور بعد تعذر المقيد لا اثبات
وجوبه من الدليل الاول لاستلزامه استعمال المطلق تارة في المقيد واخرى في المطلق على جهة الترتيب فان الاطلاق ليس في عرض التقييد بل
هو مترتب على انتفاء المقيد هذا موقوف على استعماله بانشاء لفظ اخر غير اللفظ المنشأ اولا وان قلنا بجواز استعمال اللفظ
في المعنيين بعض لانهما انما يكون احدهما في عرض الاخر على تقدير جوازه وعلى التحقيق يصح الاستناد الى المطلق بضميمة قوله الميسور لا يسقط
بالمعسور فان المطلق لا يراد منه غير نفس المعنى وله بيانان احدهما المقيد وثانيهما قوله الميسور بالنسبة الى الحالتين ولا ضير فيه بوجه لتعدد
اختلافه باختلاف احوال الدوال وطوارئها كما قدمنا الثاني ان مقتضى ما ذكرنا عدم الفرق بين الواجب والمستحب في الحمل فان اللفظ لا يدل
فيه على التعدد والاصل قاض بالاتحاد ومعه يتحقق التنافي فيحمل المطلق على المقيد الا ان المشهور واضح لان اللفظ ظاهر في التعدد واثبات
الاتحاد من الخارج موقوف على مقدمة عزيزة وهي القطع بعدم تفاوت مراتب تلك الماهية في المطلوبية وانى لك باثباته وتحقيقه
ان تعدد الاستحباب كما يكون بتعدد الفعل كذلك يكون بتعدد مراتب محبوبية فعل واحد قد علمنا انه لا ثبت في موارد جمة فان
ورد امر مطلق بزيارة الحسين ع ثم ورد امر اخر بزيارته ع يوم عرفة لا داعي على الحمل بل يحمل على تأكد استحبابها في عرفة واما على التحقيق
فلعل الوجه للعلم بورود المستحبات غالبا في مقام البيان والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وللعلم باختلاف مراتب المطلوب
في المستحبات غالبا فيحمل المشكوك على الاغلب ثانيا اذا ورد في خبر الامام ع فيحكم ايضا بابقائهما على ظاهرهما لظهور الوجه فيه في حكم
الوضعي ثم واما على المشهور فالامر واضح وهكذا الحال في الواردين في مقام الكراهة وستعرف تفصيله **المقام الرابع** فيما
اذا كانا منفيين سواء كان متعلق النفي نفس الحكم المتعلق بهما كقولك لا يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة او كان متعلقه
بالمحكوم به كقولك لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة مؤمنة وعلى الوجهين لا حمل بلا خلاف كما عن العلامة بل ادعى عليه الاجماع في الزبدة و
لا تنافي في المقام على ما حكي عنه والوجه في ذلك عند المدعي عليه ان انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعة في سياق النفي لا ينافي انتفائه عن الفرد
ايضا فان التأكيد بابه واسع قد عرفت انه ليس مجازا ولا بخلاف الظاهر بل هو قضية الاخذ بالظواهر نعم على القول بالمفهوم يتحقق
التنافي بين مفهوم القيد ومنطوق المطلق فلا بد من تخصيصه اما بالمفهوم او الغاء المفهوم في قبال العموم ودعوى اتحاد التكليف مما لا
شاهد عليها اما اللفظ فلان غاية عموم تغايره الخاص فظاهر اللفظين هو التعدد والعرف انما يتبع الالفاظ على الاتحاد بل عند احكام
على الظواهر ولا حكم للعرف مع قطع النظر عنها فقد عرفت انها قاضية بالتعدد نعم لو قام على الاتحاد اجماع هنا فلا بد من الحمل لا
ارتكاب التخصيص في العموم هو من طرح اختصاص الحكم الخاص المستفاد من المقيد اقول تمام ما ذكرنا فيما لو قلنا بان المطلق
في سياق النفي يجب ان يكون مفيدا للعموم لان نفي الطبيعة يلازم انتفاء جميع افرادها كما صرح بذلك جماعة وقد عرفت فيما تقدم ان
الماهية مع قطع النظر عما يلحقها من الطواري واللواحق مما لا شيء فيه الوجود والعدم والنفي والاثبات نعم الماهية الملحوظة على وجه
السراية التي تقع في مقام البيان مما يختلف فيه الوجود والعدم فان وقعت في حيز الثبوت والاثبات يقتضي العموم البدلي وان وقعت
في حيز النفي يقتضي عموم الشمولي والتحقيق ان يقال ان المقيدين اذا كان المطلق منهما واقعا على اطلاقه غير جار على وجه من نظر
كان لا يكون في مقام البيان [illegible] كونها ملحوظة على وجه السراية [illegible]
المقامين بوجه [illegible] لم يكن كذلك كان [illegible] ملحوظة على وجه السراية [illegible] فلا احمل [illegible]
[illegible] ما ذكرنا [illegible] العموم والخصوص [illegible]
فان قلت [illegible] يلزم ان يكون [illegible] مقام البيان [illegible]
[illegible]
[illegible] كما يظهر من قول [illegible] لا يشرب [illegible]
[illegible]
[illegible] وان كان لا يقتضي ذلك [illegible] بواسطة [illegible]
[illegible]

بهجم على محمل والوجه [illegible] المشهور

[illegible]

الخامس منها اذا كانا مختلفين بان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا فاما ان يكون النفي في المنفي واردا على الحكم كقولك يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة واما ان يكون واردا على المحكوم به كقولك يجب عتق الرقبة المؤمنة اذا كان النفي والاثبات مستوعبا لنفس الحكم كقولك اعتق رقبة ولا تعتق رقبة مؤمنة مثلا فعلى الاول انما استظهر ان وجوب المنفي هو مطلق الوجوب الشامل للوجوب العيني التخييري الشرعي والعقلي فلا بد من التقييد فلا داعي على التقييد الا ان الواجب حقيقة هو المطلق وان كان هو بين المقيد في وجه لكن يمكن ان يقال انه لم يتعلق به الامر بخصوصه فلا منافاة فلا يجب التقييد على الاخير سواء كان العموم والخصوص بين نفس الفعلين مع قطع النظر عن متعلقيهما او كان المتعلقين كما فيما نحن فيه فان قلنا ان النفي يقتضي الفساد فلا بد من التقييد لدلالته على عدم حصول الاجزاء بالاتيان بالمقيد فيقدم على ما افاده الامر بالمطلق من حيث عدم البيان الا انه يبقى ان الامر بعد الاقتضاء فعلى القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي يجب التقييد وعلى القول بالجواز لا داعي على التقييد بمجرى الامر بالمطلق وان كان عاصيا بواسطة النهي ايضا لان المفروض ان النهي لا يقتضي الفساد ثم ما ذهب اليه من قال بالجواز مبني على ما اختاره بعض المجوزين من ان الجواز العقلي لا ينافي التقييد العرفي وقد عرفت ما فيه في محله وما ذكرنا يظهر الوجه في اختلافهم في مسئلة النهي في العبادات الكلام في المقام بعد الفراغ عن اقتضاء النهي الفساد وعدمه فلا يبقى الكلام في اثبات الصغرى للمقامات فيما سلف هذا اذا كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا اما اذا كان المطلق منفيا والمقيد مثبتا كان نحو لا تعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ولا يجب عتق رقبة فان حملنا النفي على الاهمال الاجمالي فلا تقييد لعدم ما يقتضيه وان حملنا على الاستيعاب والسراية فاللازم التقييد لانه بمنزلة العموم والخصوص لكنه خارج عن المقام كما عرفت تفصيله في المقيدين ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من الصور بين ذكر السبب معه وبين تعدده وحدته كما اشرنا الى بعضها **هداية** قد عرفت حكم المطلق والمقيد في مقامات الحكم التكليفي واما حكمه في مقامات الاحكام الوضعية فالظاهر عدم الحمل فلو قيل البيع سبب يحمل على مشروعية المطلق والمقيد مقابل لا يكتفي بذلك ويبقى ما ان السبب كل واحد من افراد البيع على وجه العموم الاستغراقي في شرائط الفرق بين الاحكام التكليفية وغيرها من حيث الحمل فيهما وعدمه في الوضعية ثم الحمل على العموم على المذهبين اما على المختار فالاشكال ظاهر الورود حيث ان اللفظ لا دلالة فيه على شيء سوى المعنى القابل لانحاء التبدلات ولا دلالة فيه على شيء من ذلك لان انحاء اثبات العموم موقوف على موقوف على دليل آخر من عقل ونقل واما على المشهور فلان غاية ما يلزم من اللفظ والوضع هو العموم البدلي فيستفاد منه فرد واحد على سبيل التخيير دون العموم الاستغراقي والجواب ان نستظهر عدم وروده المطلق في مقام البيان فعلى المختار لا وجه لعدم الحمل لانه لو لم يكن فيه ان نستظهر ورود في مقام الفرق فيما نحن من خصوص الحكم والمحمول لاحتمل جدا فلا يكون ثبوت المحمول للموضوع على وجه التخيير معتبرا في مقام البيان كالوجوب فان ثبوته اه ومحموله كالصلوة على وجه التخيير مما لا غائلة فيه ولا اشكال في كونه مفيدا نعم بالرجوع الى العرف فانه يكون ثبوته على جهة العموم مفيدا على وجه التخيير لا يعد مفيدا او هو منافي كونه في مقام البيان والا فينصرف بحكم العقل والعادة الى العموم مثل المسائل ينة والمائعية ونحوها من الامور التي لا وجه للاخبار ثبوتها على وجه التخيير والاجمال في مقام البيان انه غير فرق في ذلك بين المذهبين لان العموم الاستغراقي غير معنى للفظ على المشهور ايضا هذا هو الوجه في فهم العرف من الخطابات المذكورة العموم ايضا ومنه يظهر الوجه في افادة المفيد العموم ان لم يكن الوارد في مقام البيان اذا تعلق به النفي يفيد العموم كما مر من ان التخيير فيه مما لا فائدة فيه كما لا يخفى فعند التحقيق لا يختلف الحكم في المقامات المذكورة نظرا الى اللفظ وان اختلف بحسب حكم العقل من حيث الافادة وعدمها في بعض دون آخر **تذنيب** يشتمل على فوائد الاولى اذا جعل المطلق شرطا لشيء كالستر في الصلوة وجعل المقيد شرطا آخر كالستر بغير الحرير فيها فيبتني على اشتراط كل منهما فلو لم يتمكن من تحصيل المقيد يجب الاخذ بالمطلق ولعل ذلك من الجلي كما لا يخفى **الثانية** اذا ورد مطلق ومقيد بالقرائن كقولك اعتق رقبة واعتق رقبة زاهدة مثلا يحمل المطلق على القرائن اما مطلقا او بتفصيل بين المنفيين والمثبتين وجوه ان ثبات القرائن دون ذكره هل يصلح لان يكشف عن ملاحظة المتكلم المطلق على وجه لا اهمال المطلق فيحمل او لا يصلح لذلك نظرا الى ظهور المطلق في الاتباع فان الثانية خارج عن حد ثبوت الحكم له ثبوته لما هو مقام المراد ويصلح في المثبتين دون المنفيين لرجوع المطلق فيهما الى العموم فلا ينافي نفي الحكم عن فرد ثم اثبات فرد ان يمكن ان نستظهر او ورود المطلق في مقام البيان فلا وجه للحمل في المثبتين لان ذلك يقتضي الانصراف وبعد الانصراف لا ينافي ثبوت الحكم للقرائن لعدم التعارض بينهما بخلاف ما اذا لم يذكر المقيد من القرائن فانه على تقدير وروده في مقام البيان متعارضان مع احتمال ان يكون مبادلة القرينة دالة على عدم ملاحظة المتكلم المطلق على وجه العموم نظير الاستثناء القرائن الدالة على العموم نعم ورود المقيد

لبس يدل على عدم وروده في مقام البيان كما انه دليل على انه في مقام البيان لم يلزم البدا وان لم يشترط فلا مانع من الحمل بل هو محل لان الغرض ان الشارع ليس ممن لا يجوز عليه البدا فيحتمل ان يكون المراد من المطلق في الواقع ذلك الكلام في المقيدين واما في المختلفين فان كان النفي مطلقا فلا بد من التخصيص ان كان المطلق مثبتا فلا بد من التقييد فانه الاثر وكذا الانصراف والاصل فيه **الثالثة**

ورد المطلق والمقيد مستوعبا كان يقال اعتق رقبة مؤمنة واعتق رقبة كافرة فهل يحكم بالاطلاق نظرا الى تساقطهما او نظرا الى ان اتيانهما المطلق على وجه الاطلاق ويتخير بين المقيدين نظرا الى العلم بالتقييد فيه حتى الترديد فيهما من دون ترجيح بينهما فلا بد من التخيير او يتوقف نظرا الى اجمال الدليل بواسطة تعارض البيانين وجوه الاوجه التخيير لا الاوجه التساقط كما ذكر في محله من ان البناء لا يوجب التساقط ولا يكون كل منهما بيانا للقضية العرفية بالحمل ولا وجه للاجمال ايضا بعد الاطلاق وللتخيير في المتعارضين المقام ايضا كما هو ظاهر **الرابع** كلما تقدم من احكام العام والخاص من جواز التخصيص بالكتاب والواحد وتخصيص المنطوق بالمفهوم مخالفا او موافقا واحكام العام المخصص بالمجمل مفهوما ومصداقا وبالمتصل والمنفصل يجري في المطلق والمقيد لاتحاد الوجه في المقام من دون تفاوت نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك مسئلة التخصيص من بين الاحكام المذكورة في باب العام والخاص فان ذلك لا يجري في المطلق والمقيد فان التقييد فيما لا حد له عندهم لجوازه في اي مرتبة من المراتب غايته ويكثر او اسلم فيما لا كلام فيه بعد الاشكال لا يبعد المساعدة العرفية على جوازه حتى الى الواحد كما يظهر من مطاوي المحاورات العرفية هذا تمام الكلام فيما اردناه من مباحث المطلق والمقيد

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في المجمل والمبين وتحقيق البحث في طي هدايات **هداية** المجمل ما كان غير ظاهر الدلالة الجمع او خصوص الدلالة على جميع او من الخلط كما قيل وعرفه جماعة اصطلاحا ما لم تتضح دلالته فكان المجمل لا خصوص الدلالة ولا اختلاف فيهما المراد بالموصول اللفظ الموضوع فلا يرد النقض بالمهمل نعم يشمل المجمل الفعل والقول لا يدل على جزء ان الاصطلاح عليه كما لا يخفى مضافا الى ظهور ان دون ذلك الموضوع وان صدق عند انتفائهما ايضا والمراد بالدلالة اللفظية او بسعته فيما المعهود في باب الالفاظ فلا يرد بالمسموع من دون الجدار فانه لا يتضح لانسر عند فاما ان ذلك الدلالة عقلية ومع ذلك يرد عليه انه عدم وضوح الدلالة انما لا يتحقق الا في الدلالة الالتزامية بالعلم بالوضع فمتى علم الوضع يتحقق الدلالة فانه علة تامة لها ويمتنع تخلفها عنه حتى في المشترك بالنسبة الى تعيين معنى في المجاز ولو مع القرينة فانها ما فيها عن الارادة لا عن الدلالة بل في خصائص المجاز والمشترك ايضا ما هو فرع الدلالة الحقيقية فيما غير خصوص المشترك والمجاز عند فقد القرينة المعينة هو ارادة الدلالة التي يتصور عدم وضوح الدلالة ويكون فيما انا علم المراد الا ومن اللفظ في معنى ... فاسد يمكن ان يقال ان الدلالة غير متضحة فيعتبر انه لا يدل على معنى خاص بعينه ... وجعل الاختصاص ... في كلام ... بين الخلاف وقد قسموا المجمل الى القول والفعل ثم القول الى المفرد والمركب اما الفعل فمنحصر واما الفعل فوجه الاجمال فيه ... اشتراك في وقوعه على وجوه عديدة ... واجبه فوقوعه ... بين جميع محتملاته من الوجوه ... غيرها ... ومبسوط ... جزء لنفسه ... عن الفعل ... اللفظ على معنى بعد الوضع ... عد التحريم ما هو ... بعضه لا مفعل ... وصلاة القصر عن الفاعل ... بما ... المجمل بعضها ... لا مراد ... في الاسم ... باب ... واما المفرد ... لا حصر ... الكلام واما المفرد ... في اللفظ ... المشترك بين معانيه المتضادة ... عرضا كالمختار ... المعنيين ... واما المركب ... تعدد ... عقيب ... على الاول ... بعض ... بحقيقة ... في ... جماعات الترتيب ... طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فقد تردد المعطوف بين ... فيكون العفو ... في ذمة الرجل لكان المهر معقوصا عنها ولان يكون ... المعفو عنه ... عن المهر ... الاجمال انما هو في جملة من الكلام لا في جزء خاص فيه نظر لان الاجمال ... بما هو ... جزء خاص من الكلام هو صلاحية الصلة المذكورة للموصول لكل واحد من الزوجين فليس الاجمال في الجملة منه الا ان لا اجمال في الاية بوجه ما او لا فلان لفظ الصلاحية لا ينافي البيان لاحتمال العهود والظاهر عهدها لان يكون للمعهود كما ستعرف وجهه واما ثانيا فلان قضية العطف ان يكون المراد هو الزوجة لو كان المراد

هو الزوج لزم ان يكون مستثنى من المفهوم الثابت بواسطة قوله تعالى فنصف ما فرضتم وهو خلاف الظاهر المتبادر فان الظاهر من
مخرج واحد كما لا يخفى على من له انس بمواقع الكلام ولا يعارض ذلك الظهور عقدة النكاح في الزوج في هذه الصفة موجودة فعلا في
الزوج دون الولي لان ذلك الظهور انما يثبت في العربية بنظائره ومنه يظهر ايضا ما كان زائدا العموم من الموصول اذ يلزم الاستثناء لا يراد من المفهوم
والخروج من المنطوق وهو لا يصح استعمالا واحدا لا يجوز ان يكون المراد هو الولي ويكون الاستثناء من المفهوم منقطعا لكونه
خلاف الظاهر مع شناعته لو حمل [illegible] فضل [illegible] على بيان استحباب الزوج فهو شنيع لان المراد بالمعطوف فان كان [illegible] لزم
كون المعطوف عليه داخلا في المفهوم وان كان صحيحا لكنه بعيد جدا وان كان المراد الزوج في المعطوف عليه خارج من المفهوم والمعطوف من
المنطوق وهو [illegible] لا يحمل على بيان المنصف بما هو اخص بكونه [illegible] فهو مشكل فيه انصف المهر صح استثنى كل منهما من المنطوق
الا انه يجد الحامل المتصوف في الاية لا يصار اليه ثم ان المجمل [illegible] منهم من احد مما عرفت ان الاخير ظاهر لم يرده المتكلم كما في العام
المخصوص ونتأمل عند العلم على القول بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما هو [illegible] الوعلم بوقوعه على هذا الوجه من المتكلم
ذلك [illegible] لا اصل صح فانا اذا علمنا ان المتكلم انما لاحظ المطلق لا على وجه السراية [illegible] يجمل الاجمال كما اذا علم التخصيص ولم يعلم
وهذا [illegible] فيما ذكرنا [illegible] المباحث [illegible] اجمال المخصص [illegible] مع عدم العلم المجمل فيما لا يرى لوجه
[illegible] بالنسبة الى [illegible] الغيبة [illegible] الظهور ينكشف كونه واقعا على وجه الاجمال [illegible] يشكل ذلك فيما اذا قلنا باعتبار الاصول
لا من جهة [illegible] الحاجة لا يترتب على [illegible] اثر شرعي حتى يؤخذ بالاصل ويحكم بكونه مبينا بخلاف اللفظ
[illegible] وجوه [illegible] الشهرة [illegible] لا اجمال في اية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة فا
قطعوا ايديهما فان القطع [illegible] لا باية الصادق على جميع مراتبها وخصوص مرتبة خاصة وارادتها بالدليل فذ
انه يوجب الاجمال [illegible] لا اجمال [illegible] على الصحيح نعم لا يبعد القول بالاجمال فيه [illegible] وهو ان الكل غير مراد قطعا
ولا [illegible] لان اليد [illegible] لا الاجمال [illegible] من قبل مراتب لا بواسطة نفس الاية واما اذا
فان الظاهر منه تمام العضو [illegible] ببعض اجزائه فما لا دليل فيه على خلاف ما ذكرنا واما الموارد التي يستعمل
لفظ اليد فيها في بعضها كما في قولك غسلت يدي وقطعت يدي ونحو ذلك فليس اليد مستعملة فيها في ابعاضها بل في تمام
العضو الا ان نسبة ذلك لا يقتضي انما تقتضي نسبة الاثر بالفعل المذكور على الوجه المذكور من دون مجاز في الفعل وفي المورد كما
[illegible] الحقيقة [illegible] حيث ان بعد ما [illegible] العرفية [illegible] بعض المعاني على بعض [illegible] ان مثل الفاعل
في المسافر [illegible] الصوت للنسبة [illegible] ايضا [illegible] العرف هذه النسبة فهو المراد بالاصل من غير تعين
حقيقة المضاف والمضاف اليه الموضوعة للهيئة الاضافية النسبة العرفية الحاصلة بين الحقيقتين فالنسبة الحقيقية لزيد
يحصل بجزء منه عرفا لا يعني ان زيد الواقع في هذا التركيب مستعمل في جزئه [illegible] بل يعني ان النسبة العرفية التي هي بجزء الصوري
ولم يعلم الجزء المعنوي غير هذا [illegible] العرفي ولا يختص ذلك بالتركيب الاضافي بل كذلك
والموضعي [illegible] هذا [illegible] الفصيلة [illegible] اذا كانت فيه الفاظ عربية
[illegible] في الثاني [illegible] لا اجمال [illegible] كما يظهر من قياسها على ما يقع من النساخ في طرفها
[illegible] الوجهين الا ان النسبة في [illegible] العرف
الحقيقة على ما [illegible] لا نطلع على ما لم نطلع عليه [illegible] المسدد الهادي مثلا
الاقرب [illegible] الى [illegible] احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم امهاتكم [illegible] الاجمال و
بالملازمة واخرى [illegible] الاول [illegible] الى [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] وحيث ان [illegible]
التبيان حذف المتعلق [illegible] في كل كلام [illegible] على [illegible] الافادة [illegible] الجواب عن
فانه ربما يكون الفعل المرتبط بها ظاهرا عند اهل الاستعمال كما هو كذلك في اغلب الموارد التي يتعاطونها اهل العرف في محاوراتهم
كالاكل في الماكول واللبس في الملبوس والشرب في المشروب ونحوها فان ربط الملازمة [illegible] نفس التركيب مع قطع النظر عن [illegible]
الاجمال [illegible] على الاجمال في جميع موارد التركيب فهو فاسد جدا [illegible] انه لم يظهر [illegible]
[illegible] التبيان [illegible] حذف المتعلق [illegible] بعد البيان في الجملة بواسطة [illegible] او كان [illegible]

والمحمول واما عند عدم احرازها كذكر الفعل بدون الفاعل والعكس فلا شك في اجماله كما نحن بصدده فان المضاف اليه هو تمام
الموضوع في هذه التراكيب وفي صورة البناء الاخرى بعد العلم بالاجمال عرفا فلا بأس بذلك بالمطلق ثم اعلم ان الحلية والحرمة في هذه
التراكيب كسائر الاحكام المتعلقة بموضوعاتها انما تدور مدار صدق ذلك العنوان الذي تعلق به الحكم على وجه لو زال العنوان
زال الحكم الا ان يعلم من دليل خارج عن نفس القضية الحملية ثبوت الحكم بعد زوال العنوان ايضا فيكشف ذلك الدليل عن كون العلة
التامة للحكم هو حدوث العنوان في احد الاوقات ثم انه بما ذكرنا ظهر ان وجه الافادة في امثال هذه التراكيب في مورد افادتها
وضعا حقيقيا للهيئة التركيبية لعدم الحاجة الى الاصل عدم تقدير بل يكفي في ذلك ملاحظة صحة الاضافة بواسطة ارتباط حاصل
من الحكم والعين من جهة ما هو منسوب الى الطرفين كالاكل في احلت لكم بهيمة الانعام فان تعلقها بالحل من حيث انصبابه في
العين من حيث تعلقه بها فيصح الحل بما هو متعلق لمتعلقه مجازا في الاضافة والاسناد كما يشهد بما ذكرنا ان الذهن انما
ينتقل الى هذا المذهب بعد الالتفات الى عدم تعقل سلوك سبيل مقتضى الوضع من اسناد الحكم الى العين بلا واسطة
ظ وان زعم بعض الاجلة تبعا للمحكي عن الشيخ والعلامة خلافه **هداية** قد تدل في نصا عليه عمل المحاورات الطائفية مثل
لا صلوة الا بطهور ومواد مثل هذا التركيب لا يخلو من وجوه فتارة يستعمل في نفي الحقيقة والذات فيكون مفاد كلمة لا
لفظ العدم اذا دفع محمولا بنفسه كقولك زيد معدوم ومن هنا ذهب جماعة الى عدم حاجتها الى الخبر كما تقدم في كلمة التوحيد ثم
ان المنفي قد يكون مجرد الذات من دون عنوان وقد يكون الذات باعتبار عنوانه الملحوظ في الكلام كقولك لا صغيرة مع الاصرار
فان المنفي هو عنوان الصغر فالمنفي يمكن اعتباره على وجه المحمولية ان لوحظ المنفي هو الذات المعنونة من حيث انه معنون ويمكن
اعتباره على وجه الربط من حيث ان ذلك راجع الى انتفاء الوصف العنواني عن الذات فان التوصيف مسبوق بالحمل قطعا كما هو ظاهر لا شبهة فيه
تارة يستعمل في نفي الصفة عن الذات فيكون مفادها مفاد العدم اذا كان رابطا وتلك الصفة مختلفة جدا فتارة تكون صحة
ما تعلق به المنفي كقوله لا صلوة الا بطهور بناء على عدم حمل النفي فيه على نفي الذات وحمله على نفي الصفة كما يراه جماعة فيكون المراد هو
عدم مطابقة الصلوة بدون الطهارة لما هو المأمور به حقيقة وتارة يراد به نفي المشروعية كقوله لا جماعة في نافلة فيكون المراد هو
عدم تعلق طلب الشارع بالجماعة في النافلة ويقابل الاول بالاعتبار وقد يراد به نفي الفضيلة كقوله لا صلوة لجار المسجد ونفي
الكمال كقوله لا صلوة لحاقن ويفارق الاول بان نفي الفضيلة لا ينافي الاباحة في العبادات بخلاف نفي الكمال فانه يقتضي الكراهة
المعتبرة في العبادات وقد يراد به نفي الوجوب كقوله لا غاية الا في خمس وفي نفي جميع الآثار الشرعية وبعضها على اختلاف المقامات
كقوله لا رضاع بعد فطام ولا يتم بعد احتلام ولا عمل الا بنية الى غير ذلك من موارد الاستعمال وحيث ان ذلك التركيب صالح لان
يراد به الوجوه المذكورة اختلف القوم في بيانه واجماله على اقوال ثالثها التفصيل بين الاسماء الشرعية واللغوية فلهما حكم وحده من
غيرها فالاجمال في الثاني والبيان في الاول ومثل بعضهم للاول بقوله لا اقرار لمن اقر بنفسه على الزنا وقوله لا غيبة لفاسق ونقل
ان وجه الاجمال في المقام على تقديره هو دوران الامر بين مجازات عديدة بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي وقد يورد عليه بانه لا تعذر في
حمله على المعنى الحقيقي ايضا وهو ارادة نفي الذات احد المحتملات من حيث حدوثا لو هو في الحمل عليه اللزوم ونفيد كثيرة في بعض الموارد كما
معلوم في قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فان الحمل على نفي الذات يوجب تقييد الصلوة بغير الموارد التي تقع الصلوة بدون الفاتحة
كالتي لا يتمكن الاخرس والمضطر ونحوهم ومما ذكرنا ولا يظهر فساد ذلك كله فان اداة النفي استعمالها في نفي الدعوى على وجه
يراد بها العدم المحمولي الذي لا يحتاج الى الخبر لو لم نقل بكونه مجازا لانه من معاني الاسمية التي لا يستقل بها الاداة فلا اقل من ان
استعمالها في نفي المحمول مجازا من غير فرق بين المحمولات سواء كان وجودا او امرا غيره فلا يصح هنا شيء في تلك الموارد حتى يعد
الاقرب مجازا بعد تعذر الحقيقة او بين الحقيقة واحد المجازات بل الوجه في الاجمال هو دوران الامر بين الاحتمالات المذكورة في جميع ما يمكن
من الموضوع المفروض دخول الاداة عليه نعم على تقدير حمل الاداة على نفي المحمول والصفة لا بد من تقدير الخبر من غير فرق بين كون
الخبر وجودا او امرا اخر اللهم الا ان يقال ان ظاهر الاداة لو قلنا باحتياجها الى الخبر هو نفي حصول محمول الوجود ولعل هذا هو نوع
انسياقها على تشبيه تلك بحسب المتخذ على تقدير كونها غير مطابقة في نفسه خاصة لا يرتفع معنى هو يقتضي غاية الاشكال
من انسياق في لفظ القائل بالثبات بالفعل المنفي من العبادات وغيرها وعلى الاول فلا ان تكون موضوعة للصحيحة
فعلى الاول لا اجمال لامكان الحمل على نفي الذات وعلى الثاني فيحمل على اقرب المجازات هو نفي الصحة بعد تعذر الحمل على معنى الحقيقي
وعلى الثاني فيحمل على نفي الفائدة لانه الاقرب هذا ان لم نقل بثبوت ضرورة لنوع لهذا الاستعمال في نفي الفائدة وعلى تقديره فلا

المهر واجب عنه بانه على القول بالصحيح لا وجه لحمله على نفي الذات كما تقدم فوانه في عرض احد المجازات مضافا الى انه يستلزم حمل الكلام على
الاخبار وهو ليس من شان المعصوم وهو الاخبار عن نفي الذات بدون الشرط او الجزء وعلى القول بالاعم لا وجه لاطلاق القول بانه لا يحمل على
نفي الذات لاحتمال ان يكون الجزء الثابت جزئيته بالكلام المذكور من الاجزاء المقومة التي ينتفي الكل بانتفائها ولو عند القائل بالاعم بل لا يبعد
من تلك الاجزاء نظرا الى ظاهر اللفظ وفيه نظر اما اولا فلما عرفت من انه لا يتصور مجاز في التركيب المذكور واما ثانيا فلانه لا مناص من حمل الكلام من القول بانه ع
على الاخبار كما هو ظاهر التركيب ايضا غاية الامر ان المخبر به على تقدير حمله على نفي الصفة هو الحكم الشرعي الذي شان الامام بيانه وهو
على تقدير نفي الذات ايضا فلا داعي الى صرف الكلام عن ظاهره الى غيره مع ان ما اورده على القول بالاعم لا ينافي مقصود المستدل من البيان فان
حمل الجزء على الاجزاء المقومة للكل بعيد كما هو ظاهر اللفظ لما يؤكد البيان ولا ينافيه ثم انه قد يمكن على القول بالاعم حمله على نفي الذات
بوجه اخر وهو تنزيل الفعل الفاقد لذلك الجزء منزلة العدم مبالغة في الاعتناء بشان ذلك الجزء او الشرط وبذلك يظهر وجه اخر لعدم
لزوم مجاز في تلك التراكيب على تقدير حملها على نفي الصفات فان التصرف في امر عقلي ونظيره في غير المقام قوله ع المؤمن اذا وعد وفى
والمسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه فانه مشعر بعدم الايمان ممن لا يفي بالوعد عمدا والاسلام ممن لم يسلم منه المسلمون لكنه محمول على
نفي الايمان والاسلام عند التخلف والايذاء ومن هنا يظهر انه على القول بالاعم لا ينحصر وجه المبالغة في الاعتناء بما لا يعد الفعل
لولاه بل يحتمل ان يكون وجه التنزيل هو فقد الكمال كما في قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد احتج القائل بالاجمال بما مر في
الاستثناء من صلاحية التركيب للوجوه المحتملة واما المفصل فهو في جهة الاجمال بشان من قال به مطلقا وفي جهة البيان بان الفعل
يمكن انتفاؤه بفوات شرطه او جزئه فيحمل النفي على ظاهره كما لا اجمال مع ما حكم اللغوي بصرف النفي اليه على تقدير وجود الفعل
نفسه [illegible] والتحقيق ان هذه التراكيب لا يقتضي الاجمال اذ لو قلنا باستفادة العدم المحمول من الاداة او قلنا بان المستفاد
منها خصوص نفي الوجود لان شان المحمول كما نعلمه من الاداة فلا اشكال في عدم الاجمال وان قلنا بان المستفاد منها هو نفي المحمول
ولو كان غير الوجود ولا وجه لدعوى ظهورها في نفي المحمول الوجودي فان علمنا بانتفاء الذات فلا اجمال قطعا وان علمنا ببقاء الذات فالنفي
على نفي جميع اثارها لعل ذلك ناش من ظهور الاداة في نفي المحمول الوجودي ومن شان المحمول لا وبعد تعذره للقطع ببقائه فالاقرب هو
نفي جميع الاثار ودونه في القرب نفي معظم الاثار وهو الصحة في العبادات والفائدة في غيرها ثم نفي تماميته فان الناقص كالمعدوم ثم نفي
الكمال فانه بعيد وعند الشك يحمل على نفي الوجود وعلى تقدير ظهورها في نفيه خاصة [illegible] الاول لا اشكال في ان خصوص
قوله لا صلوة الا بطهور وان احتمل اجمال غيره بظهور منه ان لعل لغير المتلبس بالطهور فاسد لا يحصل منه البراءة من غير فرق في ذلك بين
القول بالاعم والصحيح نعم حمل النفي على نفي الذات موقوف على القول بالصحيح ومكان ذلك على القول بالاعم انما هو في غير الشرائط لكن
الا ان القول بدخول الشرط في بعض الاعتبارات في المشروط فيحتمل ان يكون ذلك من الاجزاء المقومة التي يرتفع الماهية بارتفاعها
عند القائل بالاعم ايضا وسيأتي تفصيله عن قريب ان شاء الله ثم انه لا فرق في ذلك بين ان يكون النفي متوجها الى الذات والى الصفة كالصحة
والفائدة بدعوى ظهوره في نفي الصحة والفائدة بحسب متفاهم العرف فقد يحتج على ذلك بان نفي الذات يدل على نفي الصفات واثار الفعل
في نفي الذات بوجودها وجب الحمل على نفي الصفات ولعله مبني على ما تقدم في العام المخصص من ان خروج بعض الافراد لا يوجب زوال الحكم عن
الباقي والعرف ظاهر لان نفي الصفات انما هو تابع لنفي الذات في كونه مدلولا للفظ ولا يعقل زوال المتبوع وبقاء التابع من حيث انه تابع
بخلاف العام فان افراده في حد سواء [illegible] على تقدير ظهور تلك التراكيب في خصوص نفي الذات مامور [illegible] الاداة الى الخبر واما مع [illegible] فلو
لم يحمل عليه فيحمل في التركيب المذكور دعوى التصرف فيه او القول بان التصرف في امر عقلي تنزيل المال الاصحيح منزلة المعدوم اولى الاحكام فيه
ولو دار الامر بينهما فالظاهر الاول لانه الاقرب نوعا [illegible] بالتنزيل واما القول بانه مجاز في الحذف بتقدير الاسم للاداة كان [illegible] لا فائدة في
او لا صحة فيها واما القول بانه مجاز في الاسناد فان محل النفي لا يسند النفي بعد وجود الذات بل الصفة عند العقل فاسناده اليها يكون
مجازا فيه فهو من قبيل اسناد الفعل المنسوب الى الاثر الى مؤثره كقولك بنى الامير المدرسة واما القول بانه مجاز لغوي اما من جهة [illegible]
المطلق في خصوص المقيد فيكون المراد من الصلوة خصوص الصحيحة او من تسمية الملزوم وارادة اللازم لان نفي الذات يلازم نفي الصفة كذا

وفي الاخير نظر ثم ما افاده قدس سره في مسئلة المجمل والمبين ولعمري نعم ما افاد فاغتنم [illegible]

سلوة الكلام في الادلة العقلية وحرره العبد الحقير

محمود [illegible] عفى عنه [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم إلى يوم الدين **الفن الرابع في الأدلة العقلية** وفيه الكلام في طي فصول **فصل** في الدليل العقلي بأنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي وقسمه إلى ما لا يتوقف على خطاب شرعي كالحسن والقبح العقليين وإلى ما يتوقف عليه كالحكم بوجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد ونحوه وعد واحد منهم الفاضل التوني منه ثبوت الملازمة شرعا كالملازمة بين القصر والإفطار وبين تعدد الفرق بعينه وبين ما كان الملازمة عنه ثابتة على التعريف فإن الدليل العقلي إنما هو فرد من أفراد مطلق الدليل وقد عرفت أنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري وحينئذ فيكفي الإمكان وصحيح النظر فيه لأن يراد من التوصل به أنه وهو كما ترى مجاز لا يصار إليه في أمثال المقام كما لا يخفى وقد عرفت من لطائف المقصود ما يتضح به المقام بل لا غير هذا القسم من الدليل بما ذكر في الجنس من الدليل الشرعي وأجد أعضائه فيما يعم نفسه من لا غائلة في إهمالهما في مقام إرادة فيه غير واحد منهما الإخراجيات لا ادلة إن يكون المقصود كشف تمام حقيقتهما على إنه ليس بحيث يحتاج إلى قيد الإمكان في المقام فإنه على ما هو المصرح به في كلامهم لادراج المغفول وهو في الأدلة العقلية غير معقول إن المراد هنا هو التصديق ومع حصوله لا معنى للغفلة وبه لا حكم هنا يختص بكونه مغفولا ثم إنه إن ريد بالتوصل هو العلم التام بالحكم الشرعي فلا يكاد يتم فصل الحكم العقلي لا يزيد على مقدمة واحدة فيما هو الموصل وقد عرفت أن المجهول التصديقي مما لا يمكن الوصول إليه إلا بعد العلم بقضيتين ليستفاد من إحداهما ثبوت اللازم ومن الأخرى اللزوم على ما هو المقرر في محله وتسمية الأسود بهما إنما يرجع إلى مجرد الاصطلاح نظرا إلى إطلاق الدليل عندهم على المفردات وعلى القضية الواحدة وعلى القضيتين من غير اعتبار الترتيب بينهما كما يظهر للمتتبع في كلماتهم وإن ريد به مطلق ما له دخل في الإيصال ولو لم يكن علة تامة فيلزم دخول الكل فيه لأنه ما من دليل شرعي إلا وللعقل فيه مدخلية ولا أقل من انتهائه إليه في مقام الحجية وإلالتزام به كما وقع عن بعضهم مما لا يرتضيه المنصف المتأمل ويمكن بإخبار الشوائب والقول بأن الحكم المجهول تارة يستدل عليه بدليل عقلي بكلتا مقدمتيه ولا ريب في كونه دليلا عقليا وأخرى بدليل شرعي كذلك ولا ريب في كونه شرعيا أما مدخلية العقل فيه فإنما هو من حيث انتهائه إليه في إثبات حجيته ولا شك في عدم اعتباره بعد خروجه كما هو ظاهر في أمثال المقام على ما لا يخفى وأخرى بما يكون إحدى مقدمتيه عقلية والأخرى نقلية فالمقدمة العقلية لو كانت معلومة مفروغا عنها ومحرزة صح تسميته الدليل بالشرعي سواء كانت صغرى بالفعل أو كبرى والمقدمة الشرعية لو كانت مفروغا عنها لوحظ الاعتبار فالدليل عقلي فإن المقدمة العقلية مما يتوصل بها إليه بعينها بعد إحراز الشرعية ورفع الموانع مثل التوصل إليه بها لا بإرادة مثلها بعينها علة تامة للتوصل إلى ذيها ولكن حيثما كان وجود المعلول متوقفا على حصول العلة وحصولها بوجود الجزء الأخير منها صح استناد المعلول إليه فكان الموصل هو هذا الجزء وبالجملة المقدمة العقلية سواء كانت صغرى بالفعل الذي هو القياس المنتج أو كبرى لو فرض الوكانت المقدمة النقلية الأخرى محرزة مفروغا عنها تجري مجرى الجزء من العلة فيصح استناد العلم إليها لأنها الموصلة إليه كما لا يخفى ولينظر كلام من قسم الدليل إلى العقلي والنقلي من تضمين الخمسة كالمحقق في مقدمات المعتبر والشهيد في الذكرى على ما حكي عنهما فإن قلت ما ذكرته من أن المراد من التوصل هو من العلة التامة مفروغ عنها إنما هو في كلامهم من أن الدليل النقلي ما لا يكون مقدمتاه عقلية صرفة فإن ذلك إنما يلائم كون المراد من التوصل حصول العلة التامة كما هو ظاهر قلت قد بطل تعريف الدليل العقلي وبه يظهر أنه لا يصح النقلي في قبال الدليل النقلي وقد يظهر به أنه ليس بل غير العقلي فالعقلي بإزائه المعتبر لا في النقلي بالمعنى الذي لا يقابله فالمراد من التسمية بالعقلي أن الحكم مستند إلى العقل لا الإجماع وغيره من الأدلة ولا في كونه نقليا المعنى الذي ذكره فإنه ربما يستند الحكم إلى الكتاب والسنة مع أن كلا منهما لا يكاد يتم الإسناد إلا بعد ضم مقدمة عقلية أو نقلية كالإجماع ولو مركبا ونحوه ومع ذلك فالحكم مستند إلى الكتاب والسنة مثلا لزوم الاجتناب عن الميتة إلا بإراقة الأبوال وما لا يؤكل لحمه يستفاد من السنة والحكم في الأبدان إنما يتم بعد انضمام عدم القول بالفصل بين الأبدان والأثواب إلى أنه في الأبدان أيضا مستند إلى الكتاب وبالجملة لا تنافي بين كون الدليل نقليا بمعنى كون بعض مقدماته نقلية وكونه عقليا بمعنى استناد الحكم إلى العقل كما عرفت عدم المنافاة بين استناد الحكم إلى السنة والكتاب مع عدم انضمامهما على تمام المطلوب لا باعتبار ذاته عنهما ثم إنه لا يخفى عليك عدم انعكاس الحد المذكور نظرا إلى أن المستفاد الظاهر منه هو اختلاف حكمي العقل والشرع كما هو مما لا مناص عنه حذرا عن اتحاد الدليل والمدلول ومع ذلك فبعض أفراد الدليل العقلي كالحكم بوجوب مقدمة الواجب نعتقد بها هو عين الحكم الشرعي فإن العقل يدرك وجوب المقدمة وهو نفس المدلول فيلزم الاتحاد المحذور اللهم إلا أن يجاب بأن الحكم العقلي في أمثال

الحكم الشرعي كما في ... يتوصل ... الآخر

بل يثبت ما يقابله

هو وجوب المقدمة عند وجوب ذيها على وجه اجمالي كلي يتوصل الى حكم شرعي خاص كوجوب الوضوء للصلوة والخروج مع الرفقة للحج و
امثال ذلك مما هو ظاهر كالحكم في سائر الكبريات المستدل بها على ثبوت احكام افراد موضوعها كما لا يخفى ثم ان التقسيم المذكور فيما لا
لم ظنا ان العقل بعد فرض حكمه فهو مستقل فيما يحكم به الا انه ثبوت موضوعه بالشرع فان العقل يستقل بوجوب مقدمة الواجب
وحرمة الضد كما يستقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم من غير فرق بينهما الا فيما لا عبرة به في الاستقلال وعدمه وهو تحقق
موضوعه شرعا في الخارج فالحاجة الى ثبوت الموضوع لو كان مما يؤثر في الاستقلال وعدمه لما كان هناك حكم يستقل به العقل
بل اختص بالمذكور وبالجملة فالعقل يحكم بامتناع انفكاك احد المتلازمين عن الاخر وان كان ثبوت الملزوم متوقفا على شيء اخر
في الخارج اللهم الا ان يؤول الكلام بتنزيل ذلك الغايات التي لكلية كوجوب المقدمة عند وجوب ذيها او امتناع الانفكاك بين المتلازمين بل
الكلام انما هو في الغايات المخصوصة المعنونة في كتب الفقه من وجوب الوضوء عند وجوب الصلوة وحرمة الصلوة عند نجاسة المسجد وحرمة الضرب
عند حرمة التافيف ونحوها من الاحكام الخاصة ولا ريب ان العقل لا يستقل بادراك احكام تلك الامور المخصوصة الا بعد ورود خطاب
شرعي على وجوب الفعل وحرمته مجملا فحكم العقل بحرمة الظلم ولو في مورد خاص فانه لا حاجة في ذلك الى خطاب اصلا بل يكفي فيه مجرد
العقل بالتحسين والتقبيح فالحكم الكلي بحرمة الاشد عند تحريم الاخف ووجوب المقدمة عند وجوب ذيها او حرمة الضد عند وجوب ضده
الاخر لا يثمر في حكم العقل بحرمة الصلوة والتافيف ووجوب الوضوء الا بعد ورود خطاب الشرع وهذا هو المراد بالتقسيم واما ما عده
الفاضل التوني من الدليل العقلي كالحكم بالملازمة بين القصر والافطار ولو كانت الملازمة شرعية فهو بظاهره ايضا ليس بشيء لان
قد عرفت انفا ان الدليل لو كان بكلتا مقدمتيه شرعية صغرى وكبرى فهو دليل شرعي لا وجه لعده من الادلة العقلية وفي المقام
منع القصر شرعية والكبرى هي القضية القائلة بالملازمة ايضا شرعية لا مدخل للعقل فيها الا مجرد الاستثناء وهو لا يثمر في نسبة
الدليل الى العقل لوجوده فيما ليس بعقلي قطعا وبالجملة اذا ثبت وجوب القصر في اربع فراسخ وثبت ايضا وجوب الافطار فيما وجب فيه القصر
على وجه كلي ثبت وجوب الافطار في المسافة المقدرة من غير توسط للعقل الا فيما لا مدخل له في انتساب الدليل الى العقل وهو
مجرد الاستثناء والا فيلزم ان يكون الادلة الشرعية باجمعها ادلة عقلية وفساده غير خفي فان الاستثناء لازم لظلة الـ وهذه
الايرادات على التعريف والتقسيم على ما افاده الفاضل التوني مما كنا نورده في سالف الزمان واما الان فنحن معرضون عنهما اما بالنسبة
الى ما افاده الفاضل التوني فلان الحكم في الكبرى قد يكون على وجه كلي كان يقول الشارع كل ما وجب فيه القصر وجب فيه الافطار
ولا ريب في صلوحه لاثبات النتيجة بعد ضم الصغرى الشرعية مثلا اليها من غير حاجة الى حكم العقل بامتناع انفكاك احد المتلازمين
عن الاخر بل وهذا عين مفاد حكم العقل كما في قولنا كل متغير حادث على ما لا يخفى وقد يكون الحكم الثابت بالشرع على وجه يحتاج
الى ملاحظة حكم العقل بامتناع انفكاك المتلازمين ايضا كان يقول القصر ملازم للافطار او ما يؤدي مؤداه وح فلابد من ضم كبرى
عقلية اليها يستند الحكم في الواقع من امتناع الانفكاك بين المتلازمين وان كان اللزوم شرعيا فانه ليس بضائر كما في الحكم بوجوب
المقدمة وحرمة الضد وما افاده من قبيل الثاني لا الاول فصح التعريف والتقسيم ما افاده باجمعها كما لا يخفى **اصل** لا كلام لاطباقهم
في حجية العلم الحاصل من الادلة الشرعية العقلية التي لا يبتني على التحسين والتقبيح العقليين فان لها محلا اخر قد فرغنا عنها
فيما سلف في حجية الظن وذكرنا ان المخالف فيها هناك هو بعض الاخبارية وتبعهم في ذلك بعض المتاخرين فلا نطيل باعادته وهل
فيما هو مبني على القول بالتحسين والتقبيح بمعنى انه اذا ادركت عقولنا حسن شيء على وجه ملزم او قبحه كذلك فهل هو يعتبر في التوصل الى الحكم
الشرعي ويصح مستكشفا له ام لا واعلم ان محل الكلام اولا العرف فيما يتفرع على القاعدة المزبورة ولو بالنسبة الى افعاله تع كوجوب العدل
وقبح الكذب والظلم في حقه تع فان هذه الاحكام وان كانت متفرعة على الحسن والقبح ثانيا بلا الان افعاله تع ليس مما يتعلق به حكم شرعي
حتى يتوصل بالحكم العقلي الى الحكم الشرعي كما في غيرها من افعال العباد فان من قبح الظلم وحسن رد الوديعة يستكشف الحكم الشرعي في حقهم و
تلك الاثمرة عليه ثم اعلم ان المعروف بين من تقدم على الفاضل التوني اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان مسئلة اثبات ادراك
العقل للحسن والقبح واول من جعل البحث عنوانا اخر هو الفاضل المذكور ولعله اخذه من كلام الفاضل الزركشي حيث التزم بالحكم
العقلي ونفى الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي الا انه تبعه في ذلك جماعة ممن تاخر عنه ولكن التحقيق ان البحث الاول على ما يستفاد من كلماتهم
عبارة عن بحث واحد ذو طرفين نفيا واثباتا وثمرات المسئلة بين الفريقين مغن عن العنوان الثاني كما توضيح لك بتوضيح على ذكر كلمات
من تعرض لها من اصحابنا ومخالفينا في الموارد الثلاثة اما كلماتهم في اولى المقامات فمنها ما ذكره الفاضل المحقق اللاهيجي في رسالته
المسماة بگوهر مراد حيث قال حسن بمعنى الخير والقبح بمعنى الشر ... انا ضبطه الله تعالى يكون الاول ثوابا وانجرار الخير منه بكونه

الأول ثوابا أجر الشجرة منه لا يكون الا الثواب ثم الثاني عقابا فلولا ان النزاع في المقامين مما يرجع الى نزاع واحد لم يصح ذلك كما لا يخفى
على المتدبر ومنها ما ذكره العلامة في شرح التهذيب من ان الحسن هو الفعل الذي لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم والقبيح ما
كان على صفة تؤثر في استحقاق الذم وفسر الذم بانه قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير ومثل للاول بالشتم
من لم يستحق الاهانة وللثاني بالضرب منه وللثالث بترك السلام وللرابع بترك القيام مع اهليته لذلك ولا اشكال ان اعتبار الذم
في الحسن والقبيح وجودا وعدما ثم تفسيرهما عرفا ثم يسر على الاكتفاء عن الثاني بالاول اذ يقبل الذم بهذا المعنى للاتفاق ومنها
ما افاده بعض المحققين في تعليقته على العدة من نسبة تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور الى المعتزلة وفي موضع آخر ادعى الاجماع من الامامية
على القول بالحسن والقبح بالمعنى المذكور ومنها ما عن كما ذكره في شرح الزبدة من تفسير الحسن والقبح بما ذكرناه ومنها ما ذكره جملة من
الاعلام كالمحقق والشهيد واضرابهما من تقسيم حكم العقل الى ما يتوقف على خطاب شرعي والى ما لا يتوقف ومثلوا للاول بالحسن
والقبيح العقليين كحرمة الظلم ووجوب رد الوديعة اما كلماتهم فالعبارة الموافقة تفسير الحسن فمحل النزاع باستحقاق المدح في العاجل
والثواب في الآجل والقبيح باستحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا عن الامور في تفسير الحسن والقبح بما سمعت كما عن ايضا مثل
مرتبة الآسنوي في شرح المنهاج علم ان الحسن والقبيح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وقد يراد صفة الكمال وصفة النقص
لا نزاع فيهما وانما النزاع بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهب المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية
الكشف عنهما وانه لا يفتقر التوقف على حكم الله لاعتنائهم وتجويزهم رعاية المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة انتهى وصراحته في ذلك
في المقصود مما لا ينبغي ان ينكر فظهر من جميع ما ذكر ان المراد بالحسن والقبح المتنازع فيهما في عنوان النزاع المراد به ما يستحق الفاعل المدح في
العاجل والثواب في الآجل فاثبات ان العقل يحكم بالحسن والقبح في قوة اثبات ان العقل يدرك حكم الله كما هو المراد بالملازمة
ويكفيك شاهدا في المقام قولهم ان الظلم حرام ورد الوديعة واجب حيث يعنون بالوجوب الطلب الملازم للعقاب عند المخالفة نعم
لو كان المراد من الحسن والقبيح هو مجرد المدح والذم دون الثواب والعقاب كان التغاير بين العنوانين من وجه هذا انما الكلام في عبارات
واما ادلة الطرفين الواردة على النفي والاثبات فتقتضي باتحاد العنوانين وكفاية اثبات الحسن العقلي عن الملازمة فالمتبين من
لزوم افحام الانبياء وعدم وجوب معرفة الله لولاه تقتضي بما ذكرنا لان مجرد درك استحقاق الذم والمدح لا يلزم منه الوجوب ولا بد
منه افحام الانبياء اما لعدم الطمع للعقاب في الواجبات الا واما استدلالنا بآية التعذيب فدلالتها على ان المراد بالحسن والقبح
ما يلازم الثواب والعقاب صريحة والا فنفي التعذيب ليس ما هو في نفي الذم والمدح وكذا في جواب القائلين بالتحسين منهم بان النفي
هو فعلية العذاب دون استحقاقه ايماء الى الطلب المزبور من حيث عدم تعرضهم لعدم ملازمة الحسن والقبح للعذاب فيقتضي لا بد على
الحسن كما لا يخفى واما اعتراف المسألة على ما فرع عليه البعض واضرابه من عدم وجوب شكر المنعم فلا عقاب ولا اثم في تركه على من لم يبلغه
دعوة النبوة فهما لا ينبغي الا على المعنى المذكور وبالجملة فنحن لا نقول بان المقامين متحدان لا تغاير بينهما بوجه لا يمكن النزاع في
مع تسليم الآخر لكنا نلتزم بان النزاع الواقع بين العدلية والاشعرية فيما يغني عن هذا النزاع في المقام الثاني فكان بعد تسليم
الادراك عن العقل واهليته فلا نزاع في كونه سبيلا الى الحكم الشرعي على وجه لا ريب فيه كما استظهرنا ذلك من الوجوه المذكورة في
عنوان القوم وادلتهم وثمرات المسألة على ما هو ثابت لدى استكشاف مثالب المقاصد بما يوضح الحال عند الاسناد الى
المقصود وتوضيح البحث يقتضي بسطا في المقام فنقول انه هيهنا نزاعين احدهما ان العقل هل يدرك حسن شيء او قبحه
يدرك ذلك فاثبته الامامية ومن تبعهم من المعتزلة وانكره الاشاعرة حيث ان الكلام في المقام ليس من الكلام في مبادئ الفن لعدم كون المسألة
اصولية بل انما هو من مبادئ الاحكام فيه فقد طوينا الكشح عن ذكرها مضافا الى بداهة المقصود حتى ان كثيرا الكلام فيهما يعد
من العبث حيث انه لا يعتد بما عرفته من المعلومات الوجدانية التي تغني عن تجشم البرهان لانه لا يبان بعلم
الحسن والقبح الواقعين في العنوان فقد اختلف في تفسيرهما فعن بعضهم كالفاضل التوني والفاضل الزركشي تفسيرهما بما يوجب
المدح والذم ونيل الثواب والعقاب فالاول في محكي الوافية الحق ثبوت الحسن والقبح العقليين في الجملة لقضاء الضرورة به لكن في
الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين تأمل ثم فرق بين الوجوب العقلي والشرعي باستحقاق الذم على الاول والثواب على
ثم قال بعد ذكر امور في وجوب النظر فان قلت الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل حكيم والحرام العقلي ما يكون
فاعله مذموما كذلك والحرام العقلي لا بد وان يكون ممنوعا لله تعالى ليس الحرام الشرعي الا ذلك لان فاعل ممنوع عنه مستحق للعقاب
ضرورة قلت الحرام الشرعي ما يجوز للمكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم انتفاؤه كان من اخباره بذلك

وايضا بذا هذا ستلزام المكره فهو عند الله مستحقا محل نظر انتهى وقال الشاعلي اما حكما الاول ان الحسن والقبح عقليا والوجوب والحرمة
شرعيان فلا ملازمة بينهما حيث قال في التنبيهات الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان لله سبحانه وتعالى هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان
الله شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما
فما كان حسنا جوزه الشارع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما شرعي والاخر عقلي الى ان قال في ثاني التنبيهات ما
اقتصر عليه المص من حكاية قولهم هو المشهور ونقل ابن الحاجب صاحب جمع الجوامع عن المعتزلة من ادراك العقل الثواب والعقاب هو المشهور
بينهم ثم قال وتوسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب والعقل ثابت بالشرع ثم قال وهو المنصور انتهى والتحقيق على ما عرفت من استنباطنا
من العقاب في الادلة والثمرة ان المراد منهما هو الثواب والعقاب ويرشد اليه ما نقله ابن الزركشي باشتهاره بين المعتزلة كما لا يخفى
ثانيهما ما اشتهر بين من تاخر من الشوم من مسئلة الملازمة من انه بعد تسليم ادراك العقل المدح والذم فهل يدرك الثواب والعقاب فقوم
زعما منهم ان الحسن والقبح في محل النزاع هو مجرد المدح والذم من غير مدخلية للثواب والعقاب فيهما وهذا هو البحث الذي نحن بصدده
ان الحق كما عليه المحققون ثبوت الملازمة الواقعية بين حكم العقل والشرع وهذا الحكم هو مفاد قولنا كل ما حكم به الشرع وسببا
المراد من القضية المذكورة وحيث ان المخالف في المقام يعتد بشانه ليس الا جمال المحققين السيد الصدر شارح الوافية فلا
ذكر كلامهما التوضيح مرامهما ثم ذكر ما يرد عليهما عندنا **قال** السيد المذكور في المقام بعد مهيد مقدمة بين في جملة كلام طويل
انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح ان يحكم عليه بان الشارع حكم ايضا بمثل الحكم العقلي عليه
الاثر في المقدمة الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب ان يترتب على نفس الفعل شيء من قرب وبعد فلا
يكون واجبا او حراما شرعيا الى ان قال وبالجملة وجود الاضافات التي يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد الام
المقصد نهي من الشارع بان شيئا خاصا مما يحسن فعله او تركه وكذا ارادته من المكلف ان يفعل او يترك ورضا من فعله ومقته
لاخر حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليهم قول النبي ان صل وصم كذا اخبار الشرع بان هذا الشيء
واجب وحرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعليا فهذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليهما
من الثواب والعقاب ثم قال بعد نقول ان اردت بقولك كل ما يحكم به العقل مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه علم
انه عن بان هذا الشيء بحيث لو نقل الى المكلف الامر به والنهي عنه لكان مستحقا للثواب والعقاب مع الامتثال وعدمه واراد بان الفعل
او الترك مرضي عنده او ممقوت له او اخبر اهل بيته بالحكم او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا ان رايتم المصلحة وهم ما رواه في تحقيق ذلك
لا نمنعه ونسلمه لكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان اردت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف
الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي ثم انه بعد ان اورد على نفسه سؤال الاجماع اصله
انه بعد قطع العقل بالواقع لا مجال للانكار كونه حكم الله هو المطلوب فاجاب عنه بان النعبد حيث هذا الشيء انه يجب فعل شيء او لا يجب اذا
حصل الظن او القطع بوجوبه وحرمته وغيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما
من اي طريق كان كالقوي فانه لا يجوز العمل بقول المعصوم المسموع منه في المنام ثم ان السيد المذكور قد افاد شيئا اخر في احد المقدمتين
التي مهد بين وهو مدركية الجهات المذكورة بل غاية ما يمكن ان يدركه العقل هو بعض الجهات المحسنة والمقبحة ويجوز ان يكون هناك جهة
في الواقع لم نحصلها فيمكن ان تكون معارضة للجهة المذكورة فلا يكون الحكم كما ادركه **وقال** جمال المحققين بعد ما نقلنا عنه
عنوان النزاع ان الحسن والقبح في بعض الاشياء مسلم لكن يمكن ان لا يكون في بعض الاشياء جهة حسن او جهة قبح ومع ذلك امر الشارع
به ونهى عنه ليعلم المطيع من غيره ثم اجاب عن ذلك مكان الاستكشاف من الاخبار والاثار الواردة عن اهل البيت الاطهار والايات القرآنية
والسنة الظاهرة على تعلق الامر والنهي لا لكل حسن وقبيح على ان يكون الحسن مامورا به والقبيح منهيا عنه وبالجملة فلم يظهر من
المحقق المذكور في المقام بحث الى دفع مقالته ونقلها فالاولى عطف عنان الكلام الى دفع افادات السيد المذكور وستعرف الجواب
عما اورده المحقق المذكور في دفع شبهة اخرى اوردها بعض الاجلة في منع الملازمة فنقول فيما افاده السيد نظر من وجوه الاول ان ما افاده في تعقيد
العقل في التسليم الوصف المقتضي ومنع الثواب والعقاب ليس على ما ينبغي وتوضيحه ان الحكم الشرعي قد يطلق ويراد به الخطاب
الفعلي التنجيزي الصادر منه تعالى واحدا من انواعه والبيه ينظر تعريفهم له بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين على حسب اختلاف القول
المعتبر فيه عند بعضهم وقد يطلق ويراد به الخطابات الشانية التي صدرت عن الشارع وان لم يعلم بها المكلف بعد ووصول اليه من حيث
مما لعله ثانيه داخلا وخارجا عنه فهي محفوظة عند اهلها يعني انها الاحكام التي يقول بثبوتها المخطئة وبعد المصوبة وبثبات الام

العقل بذاته؟ م

حكم بالعقل ع

بحث السيد الاول المحقق م

في مجرد الجعل ثانية من حيث عدم حصول الفعلية فيه بخلاف الاول وقد يطلق ويراد به الارادة مجازا والكراهة الثابتة في نفس
متعلقة بالمراد في الاول وبالمكروه في الثاني على وجه يصلح لتعلق الطلب عند ارادة اظهارها هو الامر اللفظي والنهي كذلك فالارادة هذه في الحقيقة
روح الطلب وليست هو بل هو عينه بحيث لو اراد الشارع جعل حكم فلا بد من ان يكون مطابقا له فان اراد السيد احكام العقل وجوب شيء
واذا ادرك العقل الثابتة المقتضية للوجوب لا يلازم صدور الخطاب على وجه يصدق انه حكم فعلي تنجيزي صادر من الشارع فيستلزم الكنه
يجب به فان مدار الثواب والعقاب هو الارادة والطلب الحتمي كما يشهد به الوجدان فلو ان نرى انقياد الى حال العقلاء في تعذيب
عبيدهم فلو علم العبد بعد ما ارادة المولى قتل ولده او ارادة اكرام ضيفه او اكرام فهجيعه عندهم غاصبا مطيعا عن [illegible]
وبالجملة شبهه كما لا يخفى وليس في صدور اللفظ المعبر عنه بالخطاب مدخلية في ذلك كما هو ظاهر لا ستر عليه مثلا لو اراد من الحكم
نفي الملازمة بعينه بين حكم العقل والحكم الشرعي كما في الاطلاق الثاني والظاهر انه قائل بالملازمة بهذا لا يقول به بواسطة مجرد حكم
الاثري في المثال المذكور مع قطع العبد بعد ما ارادة المولى قتل ولده بقطع بعد صدور الخطاب عنه بهذا ولا منافي ابن الفصيحين نبوه
ما ذكرنا من عدم ارادة القائل بالملازمة بذلك لمتكلمين من اصحابنا مع كونهم قائلين بان الجهة الثابتة في الافعال علل تامة لم يكتفوا
اثبات التكاليف بمجرد ذلك بل قالوا بها بواسطة وجوب اللطف نعم لو انضم الى ذلك مقدمة خارجية اخرى كقولهم باللطف او قولهم
بعدم جواز خلو الواقعة عن الاحكام كما يستفاد من جملة من الاخبار صح ان نقول بان الحكم العقلي يلازم الخطاب الفعلي يعني بعد ملاحظة
الحاجة العقلية والنقلية لا ان الظاهر منهم في المقام دعوى ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مع قطع النظر عنهما كما يشعر به
قول الحاجبي شكر المنعم ليس بواجب عقلا فلا اثم على من لم يبلغه دعوة النبوة حيث ان قوله فلا اثم على ما صرح به السيد الشريف ثمرة المسألة
ولا يخفى عدم تنبيها الا على دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مع قطع النظر عن المقدمات الخارجية [illegible] لثمرة انما الاثم
الا فيمن بلغته دعوة النبوة ويؤيده ايضا ما استدل به لتفاصيل النوني في نفي الملازمة من الاخبار فان توقف الاحكام الشرعية على بعث
المقدمات الشرعية فيما استقل فيه العقل في الا بنكر وبالجملة فان اراد منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع اللفظي بالخطاب لو تبعه
فسلم لكنه كما عرفت عين ما علق فيما نراه وان اراد منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى طلبه وارادته فهو محجوج بقطع العقل
عن شوائب الوهم بخلافه فان العقل اذا ادرك حسن الشيء على وجه يستحق فاعله الثواب وجزاء الخير فقد ادرك من كل عاقل حكيم شاعر وكلفه
بجزء هو في الفهم وكذا اذا ادرك قبح شيء كذلك فلعمري ان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بهذا المعنى مما لا ينبغي الانكار وكانها ما اراد في
مقامان فلت فانذكره الا يجدي شيئا في المقام كما اعترف السيد نبيك المقام لانا لا نحكم بترتب الثواب على الواجب العقلي والعقاب على ترك
نرتبهما على الواجب العقلي في الحقيقة في المخبر فهو مردود عليه بملاحظة حال العقلاء في كيفية الاطاعة والعصيان كما مر وان اراد ان
ترتبهما على العقليين في الواجب والحرام العقليين لا ينبغي في الاصطلاح اعتبار ثوابا وعقابا لعضو عنه كما ينفية تعبد المتكلمين الثواب
بانه النفع المستحق المقصود به تعظيم والعقاب بما يقابله فيمين ملاحظة الامر فيكفي للعظي عنه فيرد عليه ان النزاع ليس في مجرد التسمية والا
صطلاح اذ لا يترتب على التسمية ثوابا او غيره شيء من الاحكام الشرعية كما لا يخفى فان قلت ان بعض الاثار لا يترتب بعد ثبات الخطاب
والثواب والعقاب مثل فاعل الكبيرة في الرابعة حيث انها على ما عرفها جماعة بانها ما اوعد الله عليها النار في كتابه بعد فلا
الخطاب في صدد الثواب والعقاب قلنا الاثم انحصار الكبيرة فيما ذكرنا انها امر عندنا من ذلك فيما حكم العقل بحرمته على وجه هو
الثاني ان ما افاده في دفع او رد على نفسه من عدم مجال الانكار بعد ما قطع العقل بالحكم بالنظر والتامل في جوانب الفعل مثال هذه
الادراكات العقلية القطعية والظنية مما لا ينبغي على اساس ولا الريبا او ردت حيث قد فرغنا عن حجية العلم المراتبي في [illegible]
ظهر عدم معقولية التخصيص بطريق دون اخر فليراجع ثمرة الثالث انه ما افاده من ان الجهات المذكورة في المستقلات العقلية ليست علة تامة
فمما لا ينبغي اليه بعد هوا شغفه الوجدان فان الجهة المذكورة في الاحسان والظلم الاثر في الاول والناهية في الثاني بحسب وجدانه في
حال العلم هي العلة التامة واما جواز انفكاك العلم بحصول الفعل عن جهة المحسنة ونفس حكم الشارع انما هو كاشف عن الصفات الامر
الوجوب من هنا غلبك الاشعري بعد كونه في جعل الاحكام بل لا بد ان يكون موجبا لذلك الشعر فما اجاب عنه اصحابنا بان
انتفاء القبح لضاف لا نفي الاختيار فانه كونه الملكحوانات المدركة لنا في الافعال التي يستقل عقولنا باحكامها بشيء
مسقطة في سقطه فان المفروض استقلال العقل بادراك الحكم في البعض ثم اعلم ان معنى قولهم انه حكم الا فعل بوجوب شيء او
ما يمكن ان يتوصل اليه الحكم الشرعي انه يمكن ان يجعل [illegible] للحكم الشرعي فان حكم العقل باستحقاق فاعل الاحسان جزاء الخير
كبرى كلية الخصوص حكم الشارع بمعنى ارادته ورضاه وطلبه للاحسان وان كان اطلاق الحكم على هذا المعنى مجازا عندهم كما لا يخفى

مزهنا

ومن هنا يلوح ضعف ما افاده المحقق القمي في تحرير العنوان من قوله كما انه ذهب جماعة عندنا معاشر الامامية تبعا لاكثر العقلاء الى ان العقل
يدرك الحسن والقبح الى قوله كل من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى به الى ان قال وما توهم بعض المتأخرين
من ان حكم العقل محض استحقاق المدح والذم فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم حسبما انه حكم العقل انما هو الذي ذكروه في
مبحث ادراك العقل ووجه الضعف انه انما حمل حسبما نعتد النزاع قد علمت ان كلام الاكثرين يشعر بخلاف ما افاده
مبنى الملازمة حكم العقل الحكم الشرعي بل العقل تارة يدرك الحسن والقبح بمعنى المدح والذم واخرى يدرك الثواب والعقاب بمعنى انه
يدرك انه مما يرضى الله تعالى بفعله او لا يرضى به فلا يتصور النزاع في ذلك الا ممن ينكر حجية الادراكات القطعية العقلية والمفروض ان
العقل مذكور في عداد الادلة والمسألة اصولية ان المقصود فيها اثبات ملازمة العقل للحكم الشرعي وبالجملة فما افاده لا يكون دليلا
للحكم الشرعي ولعله انما اخذ ذلك من كلام المحقق اللاهيجي حيث قال ان العقل رسول في الباطن كما ان الرسول عقل في الظاهر فان المستفاد
من كلامه انه في موارد عديدة ان العقل لسان الشرع وطالب من قبله كما ان الرسول في الظاهر مبين احكامه وكيف كان فلا وجه لما ذكره بل لا
يكون لذلك منه سبب امضاء اخر غير الملازمة العقل على حكم الشرع كما هو الكلام في المسألة الاصولية المعبر عنها بقولنا كل ما حكم به العقل حكم به
الشرع ثم ان هذه القضية يحتمل وجوها احدها ان يراد منها ان كل ما حكم به العقل حكم بمثله الشرع وهذا هو الاظهر فهم
العقل والشرع متطابقان فانه ظاهر في تعدد الحكمين وتطابقهما ثانيهما من جهة ان احد الحكمين شرعي والاخر عقلي ارشادي وعلى هذا
المعنى في الموارد التي استقل بها العقل حكمان وحاكمان وثانيها ان يراد منها كل ما حكم به العقل حكم بعينه الشرع وبعبارة اخرى
ان الشرع يصدق العقل فيما يحكم به لا انه يحكم بحكم اخر لكنه يماثل حكم العقل وعلى هذا فالحاكم اثنان والحكم واحد فان احدهما حاكم
وهو العقل والثاني مصدق وهو الشرع وثالثها ان يراد منها ان كل ما حكم به الشرع بمعنى ان العقل رسول الشرع فكما ان الرسول لا
يختلف حكمه عن حكم الشرع بل هو عين ما حكم به الشرع فكذلك العقل فانه رسول في الباطن كما ان الشرع عقل في الظاهر فحكم الشرع قائم بالعقل حيث
انه لسان الشرع وعلى هذا الحكم واحد والحاكم واحد كما في احكام الرسول ثم ان هذه القضية قد يطلق في مقابل من يرى صحة حكم العقل وعدم
حكم الشرع لجواز خلو الواقعة عن الاحكام وقد يطلق في مقابل من يرى ان حكم الشارع قد يكون على خلاف حكم العقل بعد تسليمه عدم جواز
خلو الواقعة عن الحكم فعلى الاول يكون المقصود اثبات الحكم الشرعي فقيد التطابق غير ملحوظ في المقام وعلى الثاني يكون المقصود
اثبات التطابق ونفس الحكم الشرعي سواء كان مخالفا او موافقا غير ملحوظ في النزاع وذلك كما نقول الذي ضربته من ضربه فانه قد
يكون قولك مسوقا لاثبات المسند فقط الى المرتفع وقد يكون مسوقا لاثبات المضروب فيه وقد تقدم ما يدل على ثبوت الملازمة بين حكم
العقل وحكم الشرع بمعنى الارادة والكراهة والسخط والرضا وسيأتي ما يدل من الادلة الشرعية كتابا وسنة واجماعا بل فيه محققا ومنقولا نقله
مستفيضا مركبا على الملازمة بين الحكمين بمعنى الحكم اللفظي الخطابي كما ادعاه محقق الجمال قال الاستاد دام علاه وزعم بعض المعاصرين جواز الانفكاك
بين حكم العقل والشرع اراد به بعض الفصول حيث قال بعد ما عنون البحث في مقامين احدهما يرجع في تحصيل المعنى الى الكلية القائلة بان
كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وثانيهما الى حجية القطع وجواز العمل بالقاطع بقطعه والحق عندي في المقام الاول ان لا ملازمة عقلا بين حسن
الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه مقتضاه وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل والترك وبين وقوعه نعم جهات
الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن الفعل وقبحه حسن التكليف وقد لا يقتضيه لمعارضته لجهة اخرى في نفس التكليف
في ذلك الى وجوه الاول حسن التكليف الابتلائي فان الضرورة قاضية بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق فاعله المدح في نظره استحبابا
للعبد او اظهارا للحال عند غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك ... وكلاهما خارج عن
محل الكلام فان الكلام انما هو في الملازمة بين حكم العقل بعد ادراك الجهة المحسنة والمقبحة وحكم الشرع ولا وجه للابتلاء بعد العلم
... ترجيحا بلا مرجح لعدم وجود الفائدة اذ لا فائدة فيه كما لا يخفى نعم انما يرد ذلك نقضا على الملازمة بين حكم الشرع والعقل اذا
مرجعها الى الحكم بتبعية الاحكام الشرعية للصفات الكامنة في الاشياء باعتبار احد ذواتها او بعد نصيصها امور اخر ... ربما او
يجوز ومن هنا يظهر استقامة الجواب عن الاعتراضات التي اوردها المحقق القمي على الوجه المذكور حيث انه ...
المقام وقد عرفت انه لا ربط بين المقامين كما لا يخفى على المتدبر فيهما واما ما تنبه من ان التكاليف الابتلائية خارجة عن ...
... فان التكاليف الحقيقية على ما هو نص به في كلام المتكلمين لا بد وان تكون مشتملة على ...
... حسن التكليف قال المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في بيان شرائط حسن التكليف وشرائط حسنه انتفاء المفسدة و
... امكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وتحقيق المقام بما هو بسط في الكلام فنقول ان التكليف ...

على وجوه الاول ان يكون الفعل المأمور به مشتملا على مصلحة توجب الامر به او يشتمل على مفسدة تقتضيه للنهي عنه يجب لو يجب
عن الاول او لم يأمر به او امر بالثاني او لم ينه عنه لكان قبيحا على ما عرفت مرارا ومنها هو القسم الشائع عندنا مما اشار اليه العدلية كما
ان يكون المصلحة في نفس صدور الامر من غير ان يكون الفعل ذا مصلحة توجب بل قد يكون الفعل مبغوضا لكن المصلحة المقتضية
لصدور الامر عنه الى الامر به كالاوامر الواردة في مقام التقية من غير ان يكون في نفس العمل تقية ولا شك ان هذا القسم من الامر
لا يورث ايجابا بالنسبة الى الفعل ولا شيئا اخر انما هو فعل في الجهات لمصلحة فوقع من غير ان يكون منوطا بحسن في متعلقه
انما الحسن في نفسه على النحو السابق في الافعال الاختيارية التي يكفي في صدورها عن الفاعل وجود الداعي اليه بخصوصه ولو كان هو
حفظ النفس عن مكائد الاعادي بل هو من اعظم الدواعي الثالث ان يكون المصلحة في الفعل لكنه بعد تعلق الامر به تارة من
حيث ان الفعل يحصل به الامتثال بالنسبة الى امر المولى واخرى من حيث ان الفعل بعد تعلق الامر به ظاهرا انما اشتمل على عنوان
حسن كان الامر طريقا الى تحصيل ذلك العنوان الحسن الذي هو المقصود بالامر واقعا ان تعلق بغيره ظاهرا فالمأمور به بالامر اللفظي
والمقصود من الامر الذي تحته فيقتضي صدور الامر من الامر شيئا اخر الا ان تعلق الامر به حيث لم يكن ممكنا الا بانه مقصد لابتداء تعلق
الامر به بذلك العنوان الحسن فيصير مامورا به بامر اخر مثلا اذا كان في ظاهرها الاطاعة للمولى حسن او مصلحة دعت الى طلبه عن العبد فلا يصح
الامر بظاهرها الاطاعة ابتداء من غير سبق تكليف لان الاطاعة يرجع في محصلها الى الامتثال باوامر المولى والاتيان بما تعلق به
والمفروض انتفاء موضوعه في المقام فلا بد في ذلك من الامر بشيء اخر مثل الامر بقطع يده مثلا او قتل ولده لتحصيل موضوع ما هو
مطلوب في نفسها من ظاهر الاطاعة وان لم يكن قطع اليد محبوبا له بل انما يكون مبغوضا فكان الامر اللفظي في المقام مجازا او موضوع ما هو
المقصود حقيقة وبعد تحصيل ذلك الموضوع يحكم العقل بالامر العقلي بالاطاعة المطلوبة للمولى حقيقة فالامر اللفظي لا يورث
وجوبا في متعلقه في الواقع وان تخيله المأمور من حيث جهله بالواقع وكشف اللفظ عن الوجوب ظاهرا ولا يتبع حسنا بل هو مستتبع
لموضوع حسن تعلق الامر الحقيقي به اذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم الاول مما لا كلام فيه والقسم الثاني مما لا دخل له في المقام فانه مصروف
صرف ومحل بحث فاما القسم الثالث فبالنسبة الى المتعلق لفظا بقطع اليد او ذبح الولد فلا شك في كونه صوريا بحتا لا يورث وجوبا
في الواقع وان تخيله المكلف بواسطة عدم اطلاعه وجهله بالواقع وبالنسبة الى المطلوب في الواقع فهو كالقسم الاول من حيث انه حسن الفعل
بالنسبة الى الامر به والاوامر الابتلائية يحتمل ان يكون من هذا القبيل ولا ينافيه ما اشتهر في الالسنة من ان التكاليف الابتلائية لا يراد
يكون الفعل فيها غير مطلوب بعد تسليمه فانما هو فيما تعلق الامر اللفظي به وتخيله المكلف مامورا به ولا دليل على ان تلك الاوامر
لا يصلح ان يجعل طريقا الى الوصول الى ما هو المطلوب حقيقة كما انه لا ينافيه مبغوضية ما تعلق الامر ظاهرا نظرا الى ان المطلوب حقيقة
هو ظاهرها الاطاعة والانقياد ومن جملة ما يحصل به هذا المفهوم هو قطع اليد او قتل الولد المفروض كونه مبغوضا للمولى والوجه في ذلك هو
انه كما يحصل بالقتل ذلك المفهوم فكذلك يحصل بتهيئه في معرض القتل والقطع كما لا يخفى ومن ذلك كله ظهر ان ما زعمه المحقق القمي تبعا
لبعضهم من ان الامر في امثال المقام مجاز عن المقدمات مما لا وجه له ثم الحاصل ان الاوامر الابتلائية لا ترد نقضا على اهل الاحكام بعد
ما ذكرناه فكيف بان الظاهر من مساق كلامهم هو ذلك الاحتمال ما قلنا فتامل جيدا انه حكي لي الحتي ان التكاليف التي ترد مورد التقية اذا
لم يكن في نفس العمل تقية فانا مكانها بل وقوعها في الاخبار الماثورة عن ائمتنا الاطهار لا يكاد يعتريه شوب الانكار وان منعت في
في حقه تعالى بل في حق النبي ايضا فان تلك التكاليف متصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف في التكلف عن شر فيما يتقي
منه المكلف مع عن الحسن الابتدائي وظاهر ان الحسن بعد التكليف من جهة الامتثال مما لا يجدي اذ الكلام في الجهات المترتب عليها التكاليف
لا في الجهات المتفرعة عليها هذا والجواب عنه اما اولا فبالنقض بما لو حكم العقل بوجوب شيء او حرمته فانه يحسن التكليف به اتقاء شر
الاعادي وصونا عن مكائدهم على خلاف حكم العقل من تحريم الواجب وايجاب الحرام مع انه لا يلتزم بجوازه ولا يحكم بالامكان ايضا لكن
فيه قال في ذيل البحث وان ثبت عنده ما حقيقة انتفاء الملازمة الكلية فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالحرام العقلي والنهي
عن الواجب العقلي وتوبيخهما وعدم الاقتصار المنصوص في المقام من الامر بالبكاء او نحوه واباحة الواجب ونحوه الى ان قال اما القسمان الاولان
فلا ريب في امتناعهما بالنسبة الى الحكيم الواقعي مع ان مقتضى ما ذكره من الدليل هو جواز مثل ذلك ايضا فما هو الجواب عنه هو
الجواب عن غيره ايضا والتحقيق ان النقض المذكور مما لا يختص بهذا الدليل بل هو جار في اكثر الوجوه التي استند اليها كما
لا يخفى واما ثانيا فبالحل بان نقول ان التكاليف لا بد وان يحمل على احد الوجهين اما على التورية باعتبار ارادة معنى غير ظاهر
منها على الاطلاق فيما كان يتقى فيها الاوامر بالمسح على الخفين مثلا اذ يجب عند الخوف على النفس والعقل فيه يشتمل على الحسن فعلها الا

الفعل الواقع في مقام الخوف على النفس لوجه يغاير ما هنا وجوه قد يختلف الحسن والقبح باختلاف الوجوه المنضمة مع الفعل
غير ما لا يخفى وقد يرد نظير ذلك في الاخبار بحيث لا يكاد يشوبه الانكار فمن ذلك ما قد قال الامام عليه السلام فيما سئله السائل عن الكذب من
جوابه ثم قرره بوجوبه عن الرسول وقوله اصبت ثم قرره باصبت للباطل ثم قرره فاصبت الباطل وقوله في الشخصين انهما امامان على الا
فسطاط كانا على الحق وما انا على الحق ثم قرره بما بيناه فظهر اولا وانما حمل الامر فيهما على مجرد اللفظ وايجاد صيغة الامر صورة من غير ان
يعني منه ظهر الكذب في الاخبار انه من حيث عدم مطابقته نسبة الكلام للواقع فلا بعد فيه اصلا كما زعم والعجب انه لا يستبعد وقوع
التكليف بالقبيح ويستبعد حمل الامر في امثال المقام على الامر الصوري مع تنزيه في مقام التقية لا غائلة فيه بوجه **الثالث** ان
جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال مشروطة بقصد التقرب في الامتثال حتى انها لو تجردت عنها لم تجز عن
الوجوب كالصوم والصلاة والحج والزكاة فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي بل ورجحانه مشروط بنية القربة حتى انها لو وقعت بلا
يستضعف معه مثل تلك الافعال لا تخلو واقعا اما ان تكون واجبات عقلية مط او بشرط الامر بها ووقوعها بالامتثال وعلى
التقديرين يثبت المقصود اما على الاول فالحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبها واما على
فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل اولا ويمكن تحريره بوجه آخر يغاير في الجملة
هو انه لا شك في اشتراط جملة من الافعال بالاتيان على وجه الامتثال فمع قطع النظر عن هذا الاشتراط فاما ان يكون تلك الافعال
مشتملة على حسن يقتضي الامر بها او لا وعلى التقديرين لا يتم الملازمة اما على الاول فلانها لا يجزي عن التكليف الواقعي واما على
الثاني فلانها مامور بها مع انه لا حسن فيها ولا تناقض في البين كما لا يخفى فان قلت ان الامر يتعلق بها من حيث اشتراط وجه القربة
الكلام في الجهات التي يتفرع عليها التكليف ووجه القربة انما يتفرع على التكليف فلا يحصل الا بعد الامر فاخذه في المامور به يوجب
الدور المحال **قلت** والجواب عنه يكاد يظهر مما ذكرنا ولا يهمنا عما نحن فيه اذ الكلام فيما اذا ادركت عقولنا حسن الفعل وقبحه فهل يكشف
عن حكم الشرع ام لا على ما عنون به البحث فذلك انما يرد نقضا على الملازمة بين حكمي العقل والشرع ولا يرتبط بما نحن بصدده اصلا واما
ثانيا فنقول انها واجبات عقلية مط مع قطع النظر عن الاشتراط بقصد القربة ولا غائلة فيه اصلا وبيانه موقوف على مقدمة
وهي ان الفعل الواقع عن المكلف قد يتغاير كثيرة ووجوه عديدة قد يصلح للحمل عليه ويصح انتزاعها منه فقد يكون الضرب الصادر من المكلف معنونا
بعنوان حسن كما اذا كان على وجه التاديب وقد يكون ملحوظا بلحاظ آخر موجها بوجه غيره قبيحا كما اذا كان على وجه التعذيب
فاذا علمنا العنوان الحسن المنتزع من الفعل بخصوصه تفصيلا فلا كلام وان علمنا اجمالا ان للفعل الفلاني وجها
ملحوظا به ذلك الوجه حسنا او كان علمنا ان للفعل الفلاني وجها يكون ذلك الفعل ملحوظا به ذلك الوجه حسنا ولو كان علمنا بذلك
بواسطة امر الشارع وكشفه عن وجود عنوان الحسن اجمالا فلا ريب ان الاتيان بالفعل الخارجي تفصيلا لذلك العنوان المعلوم حسنه اجمالا لا يجزي
عن الامر به لو كان مامورا به فيحصل الحسن المنتزع من الفعل كما لا يخفى وبالجملة فبعض الافعال بوقوعها مشتركة بين وجوه كثيرة لا بد في
تعيين واحد منها الى قصد ذلك الوجه بالخصوص تفصيلا او اجمالا والى ما سطر في العبادات المنقولة عن المتكلمين من انه لا بد ان يقع الفعل في
الخارج لوجه الوجوب او لوجه آخر فان هذا احد الوجوه في وجه الوجوب **اذا** عرفت هذا فنقول نلتزم بان الافعال المخصوصة التي يعبر عنها
بالصلاة مثلا حسنة لكن لا على اي وجه حصلت وعلى جميع الغايات المنتزعة منها بل على وجه خاص علمنا به اجمالا بامر الشارع وان لم نعلم ذلك
الوجه بخصوصه كما هو معنون بعنوان معلوم بالاجمال الحسن ولهذا قد امر بها الشارع والاتيان بها على الوجه المامور به يجزي عن
الواجب وان لم يكن الامتثال ظاهرا واما واقعا فمرجعه الى حقيقة الامتثال كما لا يخفى فهي حسنة مامور بها فلا منافاة بين الحكمين
واما ثالثا فنقول انها واجبات عقلية بعد الاشتراط بنية القربة وقصد الامتثال ولا غائلة ايضا وبيانه ايضا يحتاج الى تقديم
مقدمة وهي ان الحكمة الداعية الى وضع الالفاظ على ما تقرر في محله هو الكشف عن المقاصد في مقام الافادة والاستفادة وذلك
يحصل بوجهين احدهما ان يكون المقصود بالافادة والاستفادة ما هو المفهوم من اللفظ بحسب ما يستفاد منه لغة كما هو المتعارف عند
العقلاء في اغلب الموارد ثم يستفاد منه خبرا وانشاء وثانيهما ان يكون المقصود واقعا من ايراد اللفظ واطلاقه هو ما يستفاد منه بعد
الامور اللازمة للمعنى والملزوم منه ولو بملاحظة مدلوله ابتداء فكما ان اللفظ في القسم الاول طريق للوصول الى المعنى فكذلك المعنى
من اللفظ في المقام طريق للوصول اليه وذلك في الاخبار ظاهر شايع كالمدائح والكنايات واما في الانشاء فقد يتحقق مثل ذلك ايضا كما اذا
جعل الامر بشيء عنوانا لمطلوبية شيء آخر فالمطلوب بحسب ما يعتقده المكلف هو ما يتعلق الامر به لفظا الا ان المحبوب واقعا انما يكون شيئا
آخر ولو بعمومه فيختلف المقصود المسوق له الكلام والمستفاد من الامر بحسب ما يتعلق به ظاهرا في مقام اللفظ كما اذا امر المولى بضرب زيد مثلا او اكرام

عمرو فانه ربما يقال باختلاف المقصود والمطلوب فالمقصود من حيث ان الطلب لا يتعلق الا بالامور الاختيارية بالمكلف ومع ذلك فيمكن الحكم
فيها لو اكرم عمرو وامر غيره اختيارا ومن دون قصد له لان عدم شأن الطلب بالامور الاضطرارية التي تقع باختيار المكلف انما هو من جهة
في الطلب لا في اللفظ المعين المتعلق به الامر على ما صرح به السكاكي مطلق يعم القسمين وبالجملة فاختلاف احكام المقصود والمطلوب
ظاهر لا يكاد يخفى على اوائل العقول واذ قد تقرر هذه فنقول لما كان الفعل مجردا عن الاشتراط بنية القربة غير واجد لحسن ملزم
للامر به كان بعد الاخذ بها حسنا مقتضيا للالزام فيمكن الامر به على وجه يكون الاشتراط بها ماخوذا في الفعل نظرا الى شدة
الداعي وانحصار الطريق في الامر به ولا على وجه يكون نفس الفعل متعلقا للامر اللفظي مجردا عن اعتبار الاشتراط والقيد ليصير
بالاشتراط بعد ذلك الامر فالحيلة في الوصول الى ما هو المقصود واقعا انما هو بتعلق الامر لفظا بما هو مجرد عن قيد المطلوب
التقييد بعد ذلك فالمقصود من الامر بالصلوة هو القربة بها وان كان المطلوب الظاهري هو مجرد فعل الصلوة فما هو متعلق
للواقعي والطلب الحقيقي حسن قطعا فاما هو مامور به في مقام اللفظ لا دليل على لزوم كونه حسنا الا بدعوى القائل بالملازمة
ما لا يخفى الرابع الاخبار الدالة على تعلق بعض التكاليف بهذه الامة دفعا للكلفة والمشقة عنهم كقوله لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك عقيب كل صلوة فان وجود المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في حسن اصل الفعل
حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتداء او لا يكون في الفعل ما يحسن بحيث يرجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل الشاق
قد يكون حسنا بل واجبا بحسب الواقع لكن لا يحسن الالزام به لما فيه من التضييق على المكلفين مع قضاء الحكمة بعدم الاول وقد
يجاب بوجهين الاول ان الادلة الدالة على رفع الحرج عن هذه الامة على ما يعطي النظر في مساقها انها انما هي في مقام الامتنان
عليهم فلعل ذلك يكشف عن تعلق تلك الامة المرحومة بالعفو عنها لانها اما ان تكون حسنة الواقع على وجه يقتضي الامر بها الزاما
لا فعلى الاول يلزم لعدم الالزام بها المنافاة للملازمة وعلى الثاني لا يكون الامتنان فان ترك الالزام بما لا ملزم فيه لا يعد امتنانا بل التكليف
... بعيد جدا ... ترك التعجيل ... انه قد من الله به ... لرحمته عليه من الصلوة ... ومن سلم افضلها
هذه الامة بترك الالزام بها على ما يستفاد من جملة من الاخبار الواردة في هذا المقام كما لا يخفى على من راجعها الثاني ان الظاهر من
لولا ان اشق على امتي ... لتثليث الليل ونحوه ان ترك التكليف بهذه الافعال انما هو بواسطة عدم المقتضي
بعد ما هو مقتضى التكليف نظرا الى ما هو المعهود من طريقة العقلاء حيث يستندون في عدم المعلول الى عدم المقتضي فيما لو اجتمع
مع وجود المانع انما يحسن الاستناد اليه بعد احراز المقتضي والا فيستند الى ... كما هو ... في كلمات اصحاب ...
... والجنون فاللازم ... ثانيا ان المعاصرة لو كان التكليف في ذلك ... قبيحا فلا امتنان في تركه
ولو كان حسنا فلا ملازمة بين حسن التكليف ووقوعه على ما زعمه فهذا الاجراء على صحة مسلكنا ... لا بد لكل من الفريقين من
عنه فلا يصلح نقضا للملازمة واما ثانيا فلان العسر ... الفعل باعتباره فيجوز ان يكون الفعل باعتبار العسر قبيحا فلا
مكلفا به وانما اشكال الامتنان ... فيحل منه على المذهبين ثم لا يخفى عدم ورود هذه الايرادات على التحرير الثاني اما الاول
فلان التحرير الثاني قد كشف عن حسنه على ما عرفت فالقطع حاصل بحسنه مع انه لا تكليف به واما الثاني فواضح واما الثالث فلان
من الرواية عدم كون الفعل شاقا بل المشقة انما تحصل من الالزام به كما يظهر من قوله لا شق حيث اسند المشقة الى نفسه كما لا يخفى
يرد عليه اولا ان غاية ما يمكن ان يستفاد من هذه الاخبار هو الظن والظن يدفع بالقاطع فان الدليل الدال على الملازمة قطعي
ولا يعارضه خبر الواحد بل ولا المتواتر لفظا فلا بد من حمله على خلاف ظاهره كان يقال ان المشقة في تلك التكاليف انما هي من جهة
المكلف بعد العسر والمشقة لا يكون حسنا فلا تخالف او من طرحه وبالجملة لا يصح ترك الدليل العقلي والاخذ بها في سند ...
لانها ايضا ... فهذه الكلمات في دفع الملازمة لو حيطت من طرف جانب ... من طرف جانب اخر وثانيا ان جملة من الاخبار
الدالة على تفويض الاحكام الى النبي واوصيائه محمولة على وجوب اتباع النبي فيما يامر لداعي غير التبليغ من ايصال العبد الى جميع المصالح
المكنونة فلعلها اكثرها ... منها ومن هنا قيل فرض الله فرض رسوله فيجوز ان يكون الامر المفروض في الروايات
كما يظهر من استنادها الى نفسه ... يكون تبليغا منه فالفعل بعد امر النبي يصير حسنا فيجب فامره في الحقيقة محقق
الواجب العقلي والشرعي كالنذر وامر الوالد والولد ولا ينافيه علم النبي وحكمته بعد ما عرفت من انه ربما يكون الداعي ... جميع المصالح
لهم فليتامل ثم ان الاشكال الوارد في مقام الامتنان يمكن التفصي عنه على المذهبين اما على مذهبنا فظاهر بان يقال ان التكليف وان
كان حسنا الا ان ترك التكليف احسن للامتنان وعلى ... العفو فيمن يستحق العقوبة فانها عدل ولكن العفو اولى واما القول بان ...

الاحسن بعد ما كان كذلك لا امتنان فيه نظرا الى وجوب صدور الاحسن منه تعالى فهو نظير ما لو بنينا على جواز صدور القبيح منه لا امتنان
لنا فوائد جدا فان عدم صدور القبيح منه تعالى انما هو لقبحه لا لشيء اخر على وجه يضطر اليه فان امتناع القبيح يضاف لوكد لا امتنانا محضا
انما فيه ذلك ايضا من اعظم المنن كما ان فيما ضمنه على وجه لا اطراد او تحصل الامتنان على العباد او الاهل او وجه لعدم توجه من اعظم نعمائه
التي من بها على خلقه كما لا يخفى واما على مشرب المحقق فان دفاع الاحسن لفعل قد سبق دليلا بوجوه اخر ويجري بعضها اخرى على نوع
الامر الاكمل من غير تكليف ان اقتضى المصلحة ذلك الحكم كافطار الصائم في السفر فانا نقطع بنعمة في السفر عند المشقة فهو يوجب كمال المنعم
الخضوع لوجهه الكريم المشتمل على اكمل المصالح وان الفوائد المترتبة على التكليف والاحسان لا ينحصر في مجازاته تعالى بجزائه الجميل
لا يفيد العاقل ايضا وجوه امتنانه تعالى فليكن كذا افاد الاستاد دام ظله لكنه لا يخفى عدم ورود النقض على المذهبين بذلك
وان حل الاشكال به فقد [illegible] مس لا ريب في ان كثيرا من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ظنا او احتمالا لا بحكم غير مطردة في
موارده مع ذلك فقد اطلق الشارع على عمومها كليتها احدا من الالة الى الاحتمال الموارد الحكم كتشريع العدة معللة بحفظ الانساب
ونحوه فان يحصل في الموارد المنفكة عن العلة انما هو المصلحة مع اطراد الحكم واختصاص الحكمة بالبعض في الجواب عنه ولا فيما عرفت
وثانيا انه لا نسلم كون ذلك الحكم علة للحكم الشرعي كيف لو لاها لزم تخلف بل تلك الحكم انما هي نكت بيانية لا انها الخواطب المناسبة
او علل لتشريع الحكم واظهاره وابرازه كما في شان نزول الايات القرانية فان المصالح الكامنة في الاشياء المقتضية للامر بها والنهي عنها
مما لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم من امنائه وخلفائه واما ما يحتمله من كفاية الاحتمال فيما يراه من نفي الملازمة كما اشار اليه
ظنا او احتمالا او صرح به اخر فهذا بل كلامه فلعله سهو من قلمه او غفلة عن قواعد المناظرة فان الناقض لا بد وان يكون في مقام النقض
مورد النقض مخالفا مقصودا حصره قطعا لا بكفاية الاحتمال لعموم المانع بكفاية الاحتمال لحصول الاستدلال وبالجملة فمن يقول بالملازمة
فان منعها مانع بجوز ثبات ذلك فلا بد له من احكام الدليل الدال على الملازمة وسد باب الاحتمال باقامة البراهين القطعية وان
نقضها لنا نمنع ان يكون الى مورد لكنا في قد يختلف فيه الحكم المذكور فلا بد له من اثبات موضع النقض قطعا وعلينا اما اصلاح
او الالتزام بعقال له من لطف الحق لوجود سند ليتمهد عدم ثبوت الملازمة فيما هو وردها على وجه النقض كما لا يخفى فلا وجه
لابداء الاحتمال وثالثا انه كما يحتمل ان يكون اطراد تلك الاحكام بواسطة حسن في التكليف فكذلك يحتمل ان يكون بواسطة حسن في نفس الفعل
في غير الموارد الموجودة فيها العلة المذكورة اشتمالها على مصلحة من طبيعتها في انتزاع عنوان عن فرد مماثل له في النوع فيصير ذلك
نوع وجود تلك الفرد ويحتمل ان يكون حسنا فيعتبر ما هو اليه بالجملة فلا دليل على اختصاص المصلحة في شيء بخصوصه لعل الحكم في الامر
الغير المواجه تلك الحكم مستند الى علة عامة لغيرها ايضا ويختص بها ولعمري كيف يخفى على العاقل فضلا عن الفاضل الاتيان
له مثل هذا الوجه في دفع ما ذكر انفا المقدمة العقلية الثالثة [illegible] السادس في الصلاح الراجح انما كان الطيف القريحة كامل العقل
في حفظ الاحكام العقلية مع تركه يجب عليه شرعا في الجواب لا الالتزام بالاحكام الشرعية بعد ادراك الحكم العقلي كحرمة الظلم او وجوب
رد الوديعة غاية ما في الباب عفوه ثابت لثبوت نفضل الكائن في المعاصي الصغيرة مثلا مع الحكم بثبوت العفو في بعض المقامات كما لو فرضنا
لو قتل الصبي قبل البلوغ بساعة مع كمال عقله وادراكه قبيحا او وصى بشيء في غاية الصعوبة فانه ربما يخالف العدل على ما لا يخفى وبالجملة
نقول ان كلما ادرك العقل ان الفعل الذي مما يترتب عليه الثواب يعني جزاء الخير او العقاب يعني جزاء الشر ولا يترتب عليه شيء منهما عند النفع لا
والحكماء فيمتنع ان يكون حكم الشارع الذي هو خالق العقل والحكماء بخلافه وان شئت التوضيح فلاحظ المبادي العقلية هل يمكن ذلك
بوجوبه او حرمته ولا يصح ان عليه الجواب فيقولون نعم ما ادرك العقل جهات الفعل لم يحكم بوجوبه او حرمته او استحبابه او كراهته وحكم بالا
فايجاب الشارع الحكيم لا لاجل عذر وجوابا الحسن فيه قبل الامر والمفروض خلافه او الحسن فيه بعد الامر على وجه يتفرع عليه التكليف فالامر
فيه محقق لعنوان حسن مطلوب بنفسه هو ما موجبه دافعا كما في الاوامر التعبدية كالصلوة والزكوة فان بعد الامر يحصل عنوان حسن
الامتثال هو يصير ما موجبا به واما حسن الامتثال فلا يتفرع عليه التكليف بل الامتثال يتفرع عليه فلا يصلح جهة لتعلق التكليف
واما الابتلاء كما اورده القوشجي على المحقق الطوسي في بيان كلامه وارادة القبيح مستجمع كذا من ارادة الحسن فاما سخ لعا خلو او وجه له واما مع
فالافعال برابطه لاحسن فيه لا حسن لا امتثال انما هو من حيث تحصيل محبوب المولى والمفروض انه لا حسن فيه مع قطع الجهل عنه قال
من حيث ظاهر الامر الكاشف عن الطلب قطعا بالمحبوبية يحسن منه الانبعاث يجرم عليه التجري انه المطلوب على حسب ما يعتقده وهذا
من حسن الامتثال في شيء كما لا يخفى وليس هذا الامر الا صوريا صرفا ولفظا بحتا الكلام على تقديره ظاهر فلا يصلح نقضا على الملازمة
الواقعية نعم لو قلنا بان الطلب مغاير الارادة او لا يستلزمها بل يمكن الانفكاك بينهما كما يراه بعض الاعاظم تبعا للاشاعرة فلا ملازمة

بين الحكمين فلعل النافي للملازمة المذكور وقد بنى كلامه على ذلك لا ان الكلام معه في حل المبنى ثم انه قال في عنوان البحث بعد ما نفى
الملازمة الواقعية هذا اذا اريد بالملازمة القطعية الواقعية منها واما لو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظن فالظن ثبوتها ثم قال بعد
انه التعويض على الملازمة الواقعية بما عرفت لاستناد الا على مقصود من اثبات الملازمة بين حسن التكليف ووقوعه في اثناء
الاحتجاج على الملازمة نظرا بينه في المقام الثاني المرجع في تحصيل الحجة الى حجية العلم القطعي في الظن ومن هنا يتضح انه لو جهل العقل جهات
التكليف في الفعل ولو جهل جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف عملا بعموم الاباحة في ما في معناها من الاخبار ولان قضية جهات
وقوع التكليف على حسبها الا ان يعارضها مانع ولا يكفي احتمال انه المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به انتهى وهذا
فان الملازمة لو كانت ثابتة فهي في نفسه على ما عرفت لا في الملازمة الظاهرية فلا محصل لها واما ما استند اليها من عموم الاباحة
ففيه تقييد بدلالتها انما يثبت لها الملازمة الواقعية من دون غيرها فالحكم بلزوم العمل على مقتضى ما ادركه العقل من جهات الفعل
في الظاهر ينبغي بلا دليل غاية ما يمكن الاستناد اليه في تصحيح مرامه هو ان يقال ان الرجوع الى الوجدان يقضي بان الجهات المحسنة للفعل بعد
وصول العقل اليها انما هي المقتضية للتكليف في احتمال المانع مما لا يعتنى به العقل سيما اذا كان بعيدا مع ان الاصل يقضي بعدمه
فيثبت التكليف في مرحلة الظاهر الى ثبوت مانعه وفيه اولا ان الرجوع الى الوجدان شاهد صدق على ان الجهات الفعل علة تامة للتكليف فلا معنى
هناك حالة منتظرة ثم وبعد التنزل نقول ان كونها علة تامة لا دليل على كونها مقتضية للحكم فلعلها جزء للمقتضي فان ارتفاع
التكليف في الصبي يحتمل ان يكون لوجود مانع فيه ويحتمل ان يكون مستندا الى فقدان شرط من شروط التكليف ولا معنى لا حد
الاحتمالين الى وجود المانع بما هو نظر على الغيب وتحكم وثالثا لو سلمنا احراز المقتضي فلا نسلم ان الشك فيما هو في وجود المانع عن
ثبوت المقتضي ترتبه على المقتضي كيف يحتمل ان يكون الشك في مانعية شيء موجود ولا يجري الاصل فيه بعد العلم بالحالة السابقة
فان ما يحتمل مانعيته من خلوقه منذ جعل المحتمل مانعيته عدمها فهي من الآثار واللوازم وقد تقرر في مقام عدم جريان الاصل فيها
لكنه يختص بالموانع الواقعية للمطالب الخارجية واما الموانع الجعلية كالموانع الشرعية التي ثبت كونها مانعا للاحكام الشرعية بجعل
فيها فيجري فيها الاصل الا انه لا يلتقي المقام كما لا يخفى لان الكلام في الموانع التي تمنع عن ترتب الحكم العقلي على مقتضياته
امور واقعية غير منوطة بجعل ولا وجه للاصل فيها دعوى استقرار بناء العقلاء على عدم اعتنائهم بما يحتمل مانعيته في ترتب الآثار
بعد احراز المقتضي غير مسموعة كيف ولا يجد منها عينا ولا اثرا الا ترى انه من اراد المسافرة الى بلد خاص بعد وجود المقتضي واحتمل
هناك مانعية شيء موجود عنده لم يترتب الآثار وصول المسافر الى البلد المقصود عليه من ارسال المكاتيب اليه ونحو كيله حمله ونحو
غير ذلك واما اصالة عدم وجود المانع فلنا في محله انها جارية في الامور الشرعية فان من آثار عدم المانع الشرعي وجود المقتضي الشرعي بخلاف الامور
الواقعية فانها تستند الى عللها الواقعية بجميع اجزائها من وجود المقتضيات ورفع الموانع فعدم المانع المحرز بالاصل لشيء لا يجزي
في الحكم بوجود المقتضى فيها فانه اصل مثبت ولا اثبات له عندنا الحاصل ان اصالة عدم المانع وان كان يجدي في اثبات الملازمة الظاهرية
الا ان الكلام في مورد اثبات ان المقام انما هو مما نعلم فيه بوجود المقتضي ونشك في وجود المانع ثم خرط القتاد وقد يستفاد من كلام
الملازمة الظاهرية ايضا فيما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل واحتمل وجود معارض يعارض قبحه او حسنه فيما لو ادركه كما اذا ادرك
العقل قبح الكذب ولكنه يحتمل هناك وجود عنوان آخر في الكذب من انجاء نفس محترمة ونحوه فان العقل مع الظن يستقل بحرمته
ووجوبه مثلا ما لم ينكشف الخلاف ويعتمد في اصالة عدم المانع وهذا ايضا مما لا وجه له في وجه فان العقل بعد ما احرز العنوان الحسن
فلا يجدي في الحكم بخلاف مقتضاه احتمال طرو عنوان القبيح لان الحسن مخلا فيه من الصفات الطارية على الافعال الاختيارية وانها تابعة للقصد
فكلما لم يكن العنوان القبيح مقصودا لا يتصف بالقبح ان وقع وكذا العنوان الحسن فان قطع لبدعن التمييز مما يستقل به العقل في
ولا يكفي في رفع قبحه احتمال رفع شفاء فلو سم مثلا وان وقع معيبا واقعا فالحكم بقبح الظلم وقطع لبدحكم واقعي لا يبتنى على الظن
فحسن عدم القصد الى العنوان المحسن لا ينزل العقل في الحكم بالقبح حكما واقعيا لا يحتمل الخلاف لا في الواقع ولا في الظاهر فكيف يكون
مثل هذا الحكم حكما ظاهريا والاحاجة الى اعمال الاصل في عدم طرو العنوان المحتمل فان الآثار التي تحرز بالاصل ويحكم بترتبها في المقام
مما يترتب على نفس الشك في وجود العنوان الآخر من غير حاجة الى اعمال الاصل كما لو شككنا في حجية امارة فان نفس الشك فيها يكفي في
عدم ترتب آثار الحجية عليها فلا فائدة في اجراء اصالة عدم الحجية كما بيناه عليه في مباحث حجية الظن وبالجملة اذا ادرك العقل بعض جهات
الفعل واحرز عنوانا حسنا وشك في وجود عنوان آخر يعارض قبحه حسنه فيجب الشك لحكم بحسن الفعل واقعا من غير تأمل في ذلك
فان الشك يدل على عدم عنوان مقتض للقبح اذ لا يتصف بالقبح الا بعد قصد الاختيار ولا قصد مع الشك فلا قبح قطعا من غير

لنفي محله

في البين منه وغيره ... بعد ... مستند ... ايضا

احتمال وقوع العنوان القبيح مما لا يجدي لانه بعد علمه بالقصد بفعل اضطراري لا يتصف بحسن ولا قبح ومن هذا القبيل فعل المتجري لو اعتقد حرمة شيء واجب في الواقع فعله فانه لا يحسن مع عدم قصد الية ولا يتصف بالحسن والقبح وكذا لو اعتقد وجوب شيء حرام وتركه تجريا على الله تعالى بالله فانه يذم على نفس التجري ولا يعاقب في ترك الحرام الواقعي كما نبهنا عليه في بعض المباحث السابقة فتلخص مما قررنا ان الملازمة مما لا محصل له بوجه والحق ثبوت الملازمة الواقعية ثم ما قد يتوهم في المقام من دلالة الظواهر على انتفاء الملازمة كما في قوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود فبظلم من الذين هادوا حرمنا الآية وقوله وجزيناهم ببغيهم الآية وقول ابن عباس في اليهود في قصة البقرة من انهم شددوا فشدد الله عليهم وامثال ذلك فمما لا ينافي ضرورة العقل فلا بد من حمله على ان تعلق الفعل الظلم والبغي والتشديد منهم اختلف وصار الامر موجبا للظلم حرمة الشحوم عليهم مثلا لا عبرة بجهات الفعل المقتضية للتحريم كما نبه عليه المحقق القمي في بعض مباحث القياس فلابد فانه حقيق بالتدبر ثم ما يعد من الوجوه الدالة على ثبوت الملازمة الواقعية بين حكمي العقل والشرع الاجماع باقسامه محصلا ومركبا وبسيطا اما الاجماع البسيط فيكشف عن تحققه وجوه منها ما عزي الى الشيخ في العدة من انه لا خلاف في ان كل محظور عقلي فهو محظور شرعي وظاهره نفي الخلاف بين ارباب التحصيل واهل النظر ولا اقل من نفيه بين العدلية ومنها ما افاده جمال المحققين في تعليقاته على العضدي من انه لا خلاف بين العدلية في ذلك ومنها ما ذكروه في ثمرة النزاع بين الفريقين من ترتب الاحكام الشرعية على القول بالادراك وعدمه على نقيضه ومنها احتجاج الاشعري في نفي الحسن والقبح بلزوم الجبر في افعاله تعالى وجواب العدلية بان انتفاء الجبر لعدم لا ينافي الاختيار وعدم تعرضهم ثم دفع ذلك بمنع الملازمة مع كفايته في الجواب كما لا يخفى ومنها احتجاج الاشعري بقضية التعذيب اللازم للحكم الشرعي على انتفاء الملزوم كما يرشد اليه قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجواب اهل العدل بان الرسول اعم من الرسول الظاهر ولم يتعرض واحد منهم لنفي الملازمة الا من هو محجوج بالاجماع ومنها ما افاده بعضهم بالمنع الغالب الثواب والعقاب آجلا وعاجلا في نفس الحسن والقبح عند تحرير محل النزاع فانه قد افرط في الاشتباه بان بعد تسليم الادراك لا ينبغي التشكيك في ثبوت الملازمة حتى انه جعل معنى اثبات الحسن والقبح الا فهو ظاهر فاسد اذ لا يذهب وهم الى دعوى ادراك الثواب والعقاب في الآجل الا بعد تسالم الخصمين بعد الادراك في ثبوته وبالجملة فمن يتدبر مساوي كلماتهم في مجاري استدلالاتهم وموارد ثمراتهم وتحرير عنوانهم لا يكاد يرتاب في ثبوت الملازمة بعد تسليم صغرى الادراك حتى ان الاشاعرة الذين نسبتهم الى القواعد الماخوذة من مشكوة الولاية ومصباح الهداية كنسبة السوفسطائية الى القواعد الموروثة عن البداهة والمنتهية الى الضرورة ولا ينكرون ثبوت الملازمة بعد تسليم الادراك كما عرفت في الزامهم على العدلية فتنبه في الغاية ثم ذكر ما اسلفنا لك في تحرير العنوان الى النهاية واما الاجماع المركب فلان علماء الاسلام باجمعهم بين منكر للحسن والقبح الاضافيين وبين ملتزم بالملازمة بين الحكمين فكل من قال بثبوت الادراك العقلي التزم بالملازمة للحكم الشرعي الا ما قد يحكى عن الزركشي وقوم اشباههم ممن لا اعتداد بشانهم في تحصيل الاجماع الكاشف عن رضا الامام والوثوق بالعمل بما ادركه العقل فالقول بثبوت الحسن والقبح وانتفاء الملازمة احداث لقول ثالث فيكون باطلا ومما يدل على ثبوت الملازمة ايضا الكتاب والسنة فمن الاول قوله عز من قائل في مدح النبي يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والتقريب ان المعروف والمنكر هما الحسن والقبيح العقليان والمتبادر من اللفظ بدلالة لو فرض منعه فالمدح هو العموم وان كان بتعريف الجنس فالملازمة لا مدح على تقديره كما لا يخفى ولا فرق بينه على مطلق الطلب لعموم المعروف المستحب فانه لو كان من المنكر الذي ينهى عنها فالفعل واجب والا فهو مستحب فلا يرد عدم التميز كما زعمه بعض الاجلة وقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان العدل من كل شيء وسطه ومستقيمه ومستقيم الافعال حسنها الامر بها مستدام لو فعلها على ما عرفت من نيته وقوله تعالى ولتكن منكم امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى حكاية عن لقمان في وصيته لابنه يا بني اقم الصلوة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر وجه الدلالة في الكل واضح والمناقشة فيها بما لا وقع لها بعد عنقنا بعضه بما يبعد كما لا يخفى ومن السنة جملة من الاخبار منها ما ورد في خطبة الوداع التي خطبها النبي يوم الغدير الا ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا وقد امرتكم به الا وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ومنها ما روي عن الصادق في رجل سأله عن طول الجلوس في بيت الخلاء مع القبيح فقال فان لكل شيء اهلا وجه الدلالة ظاهر فيما تقدم ومنها ان البرهان العقلي فقد قطع عنا العلم الى اثبات الكلية القائلة بان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل فنقول ان هذه الكلية منهم محتمل وجهين الاول ان كل حكم به الشرع فقد صدق في الحكم في ذلك لو افعله العقل عنه لوقوعه محله وصدقه فمن هذا المعنى مما لا يكاد ينكره القائل بان ذلك من العدلية الثاني ان كل ما حكم به الشرع حكم العقل على طبقه حكما انشائيا اصليا وكذا عكسه على ما يقتضيه كلام الثاني فالمعنى الاول بنوعيه ثبوته على معنيه مسلم بين عند العدلية وقد فرغنا عن اثباتهما في غير الفن اما ان

تعالى معللة بالاغراض لا تعود اليه بل الى المكلف لاستلزام الاستكمال وفي صحة العبث منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانيهما امتناع الترجيح بلا مرجح وانه لا
يكفي للترجيح ارادة الفاعل وتعلق قصده باحد المتساويين نظرا الى الفاعل والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان وبديهي
الاستحالة فبعد اجرائها في المقدمتين لا يعقل عدم نصب العقل لاحكام الشرع فانه تعالى خبير حكيم في صنعه فلا مناص في
من مضى العقل حكم الشرع على الوجه المذكور وقد زعم بعض المعاصرين ان من قال بعدم كفاية الارادة في الترجيح كما في المقام انما
قوله في دفع ما ذهب اليه سليمان بن عباد الصيمري من دلالة الالفاظ ذاتية بان ارادة الواضع مرجح فخفي ان كون ارادة الواضع مرجحة
انما يناسب مذهب من يجوز صدور الفعل عن الفاعل من غير افتقار واستناد الى الفاعل وقد نهوا واما على المشهور من عدم الاصلحية الا
فلا يكفي في ترجيح تعلق الارادة اذ الكلام فيما يقبل في نفس الارادة ومنشأ الفعل بالنسبة اليها انتهى لكنه لا يخفى عدم تمامية
ما زعمه فان الارادة تارة قد يتعلق بالمقصد اخرى بالعلم بالاصلح فعلى الاول لا يكفي في الترجيح كما في المقام وعلى الثاني فهي بعينها
هي المصلحة الداعية للفعل وصدوره من الفاعل والمراد من الارادة المرجحة في مقام الوضع هو هذا المعنى نظرا الى منع انحصار المرجح
في الوضع فيما يرجع الى ذات اللفظ والاتيان بلفظ الارادة مجردا عن القيد المذكور انما هو للاشعار بنوع غنى اللفظ وما يتعلق به من
الوضع من رجحان في النوع بنفسه كما لا يخفى واما المعنى الثاني فهو ان يحمل على ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع تفصيلا او نقلا او حكما
على ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع اجمالا او بعد الاطلاع على جهات الفعل فعلى الاول لا اشكال في فسادها لما نفيها الوجدان الصحيح
التي فلا اشكال في صحتها لوجوه منها انه لو لم يكن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل صدق قولنا ليس كل ما حكم به العقل حكم به الشرع
والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلما تقدم في المقام الاول واما الملازمة فلان عدم صدق قولنا كل ما حكم به الشرع
حكم به العقل يلزم عدم صدق عكسه هو قولنا بعض ما حكم به الشرع وكذب العكس يلزم صدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو
قولنا لا شيء مما حكم به الشرع وقد ثبت ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المذكور في التالي واما القول بان العقل يمكن ان لا يكون له
حكم في مورد حكم الشرع فليس على ما ينبغي لان الكلام انما هو بعد الاطلاع على ما يتوقف عليه الحكم وعليه بل لا يعقل عدم
الحكم لان الاحكام منحصرة بالحصر العقلي في الخمسة كما لا يخفى ومنها الكتاب العزيز كقوله تعالى قل امر ربي بالقسط وقوله عز من قائل
قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وجه الدلالة ان المستفاد منهما انحصار المأمور به في القسط والمحرم في الفواحش وهو ذلك
كما هو ظاهر ومنها الاخبار كما في خطبة وصى بها امير المؤمنين ابنه الحسن عليهما افضل الصلوة والسلام من الرحمن واعلم يا بني ان الله تعالى لم
يأمرك الا بالحسن ولا ينهاك الا عن القبيح وقول الباقر في رواية سبق ذكرها فانه يكره الله الا القبيح فالامر ظاهر لا ينبغي ان يرتاب فيه ذو
مسكة نعم بقي هنا شيء وهو انه قد تقدم ان الاشاعرة قد تمسكوا في نفي الادراك العقلي بآية التعذيب نظرا الى ان انتفاء اللازم
يدل على انتفاء الملزوم وهو الحكم الشرعي جريا على طريقتهم لعدم ثبوت الملازمة بعد ثبوت الحسن والقبح فنظرهم في الاستدلال
بان ثبوت الحسن والقبح العقليين لا يلازم وقوع التكليف نظرا الى جواز التفكيك بين الحكمين فاستند في منع الملازمة الا
المذكورة في احد الوجهين ولقد اجاب عنها القوم بوجوه الاول ان الاية على ما يشهد به سياقها واردة في مقام نفي التعذيب
الدنيوي قبل البعثة ويظهر ذلك بعد الرجوع الى الايات السابقة منها واللاحقة لها فعدم وقوع التعذيب في مستقلات العقل
في الدنيا لا يقتضي عدم ترتب العقاب عليها ولو في الاخرة لوضوح ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولو في فرد اخر غير الا
الثاني ان غاية ما يستفاد من الاية نفي العذاب الفعلي ولو في الاخرة وهو لا ينافي الاستحقاق لامكان العفو واستحقاق العقاب في
المستقلات العقلية مما لا ينبغي ان ينكر واعترض عليه في الوافية بان الواجب ما يجوز العقل ترتب العقاب على تركه وبعد ما
عرفت من العفو كما انه يعرف به لا يجوز العقل ترتب العقاب على المدركات العقلية للقطع بصدق المخبر بالعفو والجواب عنه ان
تعريف الواجب بما ذكره انما هو اقتراح من نفسه قدس الله نفسه فان حقيقة الوجوب هو الطلب الحتمي الاكيد وهو مرتبط بما لا
يجوز ترتب العقاب عليه فيه كيف ولا تقول بمدخلية الاستحقاق في حقيقته واما ما عرفه بعضهم بما يترتب على تركه الذم والعقاب
فهو تعريف باللازم على تقدير فلا غائلة ايضا لان تجويز ترتب العقاب على تركه انما هو من حيث ان الواجب مع قطع النظر
عما عداه وهذا موجود في المقام وان لم يجوز ترتب العقاب على الترك نظرا الى امتناع تخلف وعده سبحانه فان عدم التجويز العارض لبعض
كما لا يخفى فان قلت ان من جملة ما يقرب العباد الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية هو وعد الله سبحانه على الطاعة ووعيده على
لهذا من اعظم الالطاف على العباد جلت عظمته فالاخبار بالعفو مما يوجب التهاون في مدركات العقول ويورث الاغراء اذ ما اعلم
والذي هو فيما يفرط المكلف فيما تشتهيه نفسه من ارتكاب المحرمات العقلية وترك واجباتها اتكالا على عفوه تعالى واعتمادا على فضله

مبنيا على اصول المعلوم من طريقة الشرع من الحث على فعل الواجبات والتحريص على ترك المحرمات فهو نقض لغرضه تعالى وعلى هذا فالاجر الاثر على الاخبار بالعفو بل لا بد من حملها على نفي الحكم قبل بيان الرسول وتبليغه فيتم ما هو المسند من نفي الحكم الشرعي في موارد العقل قلت مع انه لا يلزم على تقدير عدم الحكم الشرعي في موارد حكم العقل بعض على ما فسره المستدل ايضا في بيان وجه دلالته كما لا يخفى من لاحظ كلامه فهو منقوض بالموارد التي وعد الله فيها بالعفو عنها فيها كما فيمن نزلنا الكبائر فانه عفو صغائر على ما يشهد به الكتاب العزيز من قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم الاية وكما في الظهار فان ما يدل على حرمته قد يدل ايضا على كونه معفوا عنه كما لا يخفى وفي الصغائر التوبة على ما هو التحقيق من ثبوت الاحكام العقلية متحققه في الاحكام الشرعية الاثر لا يرد نقضا عليه فالاعتراض المذكور لازم في هذه الموارد فما هو الجواب عنها هو الجواب عنه وقد يتخيل ان التوبة ايضا مما يرد نقضا على المقام وليس على ما ينبغي فان فيها حالة توجب التنفر عن القبائح حقيقة كما هو ظاهر على من شم رائحة المعنى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العفو معلقا على ايجاد السبب كالحجارة على الحسنات او لم يكن فانه ربما يتوهم الجاهل ويغتر بفعل القبائح نظرا الى عدم تخلف عدة وثانيا ان الاحكام العقلية من ضروريات جميع الملل والاديان فالمكلف يعلم بتحريمها في الشريعة قبل الاطلاع على الوعد على عفوها فلا غرور ولا اغترار وثالثا ان الاثر مما لا ينبغي الا البها في اعتقاد العفو نظرا الى عدم كونه من الاحكام الشرعية وعدم افادة امثال الحجية في غير الاحكام الشرعية شيئا نعم لو حصل العلم بها او ما دل من الظن الشخصي بما ذكرنا لكنها في افادة العلم لامثال المكلفين الذين يغترون بالعفو ونحوه لانهم الا المتخلين عن جلباب البشرية والمتخلقين باخلاق الربوبية وهم لا يعصون الله فيما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولو لم يجزهم بالجنة ويعذبهم في النار والعالم بالعفو ممن لم تبين غاية لا يغتر به لان المغتر لا يعلم الاستناد الى ما لا يفيد العلم ولا الظن في الاغترار انما هو كمن يغتر على الله بالاحتمال ايضا فهذا انما يشبه بما افاده الشيخ في كفاية التقليد في الاعتقادات للعوام بعدما اورد على نفسه بان القول به انما يوجب اغترار العوام وعدم الفحص والاجتهاد في العقائد فاجاب بان العلم بالكفاية لا يحصل الا من جاس خلال الديار في تحصيل المطالب والانظار هو مجتهد قطعا فلا اغترار ومن لا يعلم بالكفاية فلا بد له من الاجتهاد فلا اغترار وعلى مثل هذا الجواب قد بينا في دفع الاشكال الوارد على العفو في ثلثة ايام في ربيع الاول والعيدين ونحوه فتدبر **الثالث** منها اجاب عنها العلامة في التهذيب بان دلالة الاثر على الملازمة ظاهرة وقد يترك فيه تنبيها انها مما يعتبر القطع بها والظن يندفع بالقاطع فلا بد من تأويلها وتنزيلها على غير محلها من تخصيص ونحوه وتبعه في ذلك المحقق القمي وقد اعترض عليه بعض الاجلة بعدما استفاد من هذا الجواب على اطلاقه فقال الاستلزام الحكم الشرعي واقعا كان او ظاهرا باشره قد نظر العقل بعد ثبوت منع شرعي جوازا لتعويل عليه لهذا يصح عقلا ان يقول المولى لعبده لا تعول في معرفة اوامري على ما تقطع به من قبل عقلك ويؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منى اليك بطريق المشافهة والمراسلة ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه من جهة ما لا يرجع غالبا الى المتعارف لا يعول على قطعه الخارج منه الى ان قال ولكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي وقد لا يستقل فيعول على التعويل عليه في الظاهر وايراده المذكور والاحتجاج الاثر على تقدير دلالته انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول انتهى ولا يخفى ان الجواب المذكور في غاية المتانة ويمكان من الواقع فانك قد عرفت فيما سبق ان العلم حجيته ليست جعلية وبنفسه طريق الى الواقع وليس واسطة في ثبوت احكام متعلقة لان الاحكام مما يترتب عليه في مرتبة متأخرة عن المعتبر لا يعقل بانه يتأخر عن المتقدم ولا يلزم تقديم المتأخر وتأخير المتقدم بل التحقيق ان القطع مما هو مرآة لثبوت احكام متعلقة عليه ولهذا لا يحتاج اثبات الاثار وترتيبها عليه الى شيء آخر غير دليل الواقع فان الكبرى في قياس يطلب فيه اثبات الحجية مثلا الانسان موجود لنا كل حيوان متحيز ولا دخل للعلم في ثبوت التحيز للاصغر سواء طريق اليه ام لا كما يحكى عنه وكذا لا مدخلية للاشتراك النجاسات المعلومة في العلم بالبولية وكذا في النية فيما يطلب ثبوته للشيء كل بول نجس يدون توسط العلم مدخلية في الكبرى الا في كونه جهة تعليلية كالضرورة والدوام ونحوهما فعلى هذا لا يعقل تخصيص الاعتبار ببعض افراد دون آخر لعدم مدخليته في شيء والا لزم سلب الواقع عن كونه واقعا وقد اجمع العقلاء على امتناع تخلف الذات والذاتي عن صاحبها فالقول بالتفصيل بين افراد العلم ثم القول بحجيته ظاهرا لا واقعا وذلك ظاهر من الكلام فما نسب الى بعض المحققين من القول بعدم اعتبار قطع القطاع غير مسلم بهذا المعنى نعم انما اخذ الشارع العلم جزء الموضوع او جعله موضوعا صح تخصيص ذلك بما اراد بحسب الخصوصيات المعتبرة في نفس الشيء في حد ذاته كما لا يخفى فعلى ما ذكرنا ظهر ان قطع القطاع لا يعمل بقطعه فلا بد من ان يكون هذا ارشادا ... بخطابه ... لا يعمل بقطعه فمن لا يعرف ... ذلك للعالم يعتقد صحة المنع كما في حق بعض من لا

[illegible]

بل نقل له شيء من الموارد **الرابع** ما ذكره غير واحد من ان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني فيصير كناية عن تمام الحجة ولو بان العقل
والتعبير بالرسول انما هو على الغالب حيث ان التبليغ به غالبا **الخامس** ان البعث لما هو غاية في التعذيب حاصل لما ان المراد
مجرد البعث ولو على تقدير خلوه عن التبليغ فكما عرفت واما اذا كان المراد به التبليغ فهو حاصل لما ورد عنهم من صدور كل حكم
من النبي حتى ارش الخدش وهو مخزون عندهم لا ايصال المراد بالتبليغ هو التبليغ التفصيلي كما هو ظاهر من فتاوى الاخبار الواردة في
مقام تمام الحجة الا انا نقول لا شك ... في ذلك ... تسليم وجوب اللطف على حسب ... فيه كما ... كيفية تبليغ
الاحكام ... الاوصياء من لا ... نوع ... الى جميع الاشخاص مانع ولتحقيق المقام محل آخر وقد يجاب
... ولا مجال لذكرها ... ما فسد به الاستثناء ... لدفع ... جملة من الاخبار مثل ما رواه
الكليني في ... ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب الخ رجاله لا ... وقوله
رسولا عطف على الموصول لعدم ... الا بالرسول ... تمام الحجة به ... على ان الله لا يحتج على العقل وحده وهو المطلوب
ولعل المراد المعرفة ما ... من تمييز الحق من الباطل كما يشعر بذلك جملة من الاخبار كما في الكافي من ان حجة الله على الخلق هو النبي
و... هو العقل لتمييز الحق عن الباطل ... على ... الحجة من الله في النبي والشرع والجواب ... على
... السبحث ... في مقابلة الغالب عند تمامية الحجة الا بالشرع ومن ذلك الاخبار الدالة على عدم التكليف الا بعد
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ومحل الجواب حصول البعث فلا بد من ... ما يستقل العقل بقبحه فعل ما
بحسنه ومن ذلك ايضا الاخبار الدالة على عدم جواز خلو الزمان عن حجة ليعرفهم ما يصلحهم وما يفسدهم **الجواب** ان وجوب نصب الامام
المستقلات العقلية ولا كلام وهذا السيد علم الهدى والطبرسي ينكران ذلك بل وجماعة من العلماء ايضا ومن ذلك قوله كل
مطلق ... وجوابه ... في المستقلات كما ... ما رواه الكليني عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام على ... فان ما
رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج دهره ولم يعرف ولاية ولي الله ... فيكون جميع ... ما كان له على
الله حق في ثوابه ... بعد عدم التصدق في ... ما ذكرنا من المستقلات العقلية والجواب ان ذلك ... على
ولذا ... ولي الله ... على ... لما كان العقلية واما التصدق ... بالحج والصوم والصلاة ... على
... لا ... التصدق مما ... عليه الاسلام ويمكن ان يكون غاية ... الحديث عدم الثواب لا ...
ولي الله ... ما يخفى في الواجبات العقلية كما ... بعضهم من عدم استقلال العقل في لزوم الثواب في الاشياء
... في الاشياء ... ولزوم العذاب على تقديرها لكن الانصاف ... الجواب كما يشعر بذلك اتفاق المتكلمين
... قالوا بان التكليف مما يستقل به العقل لطف في العقليات
... ما لا يرتضيه ... وان كان ... بالعقل واجاب المحقق ... تبعا للسيد ... بمنع وجوب اللطف
... كثيرا من الالطاف مندوبة ... اللطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية
... ذلك من كلام المحقق الثاني في باب النية ... على ما ذكرناه ... الاطلاع عليه ... وكيف
كان ... البرهان ... المتكلمين في جملة من اصول الدين ... المانع المذكور ...
... الشيخ ... في الاجماع ... ولعل المقام
... اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية فيما لم يصل حد الالجاء وصل ذلك في مثل
المقام ... لا يخفى والعجب انهم انما اخذوا بظاهر التحديد مع صراحة الدليل الدال على وجوب
اللطف ... الغرض ... ولو بواسطة ...
... بالسبب ... كما اذا ظهر طلب ...
ما يتوقف حصول غرضه عليه تحصيل الغرض فان نقضه من العاقل الحكيم بعيد قبيح ولو قطعنا النظر عن التعليل فالتحديد المذكور
ايضا لا يدل على مرادهم حيث ان المراد ايصال العبد الى المصالح ولا شك ان اللطف اصلح ففعل الاصلح واجب عليه فلا يبقى فرق بين
الواجب والمندوب الا ان يراد بالوجوب في المصلحة الموجبة للطف مع قطع النظر عن لزوم فعل الاصلح عليه تعالى وبالجملة فالتحقيق
منع كونه لطفا قال المحقق الطوسي فان من عدم التكليف في الواجبات العقلية لا يلزم نقض الغرض ... استقلال العقل بلزوم
الاتيان ولو سلمنا كونه لطفا فيكون واجبا فهو حاصل ولا دلالة فيه على ... في التبليغ خاص نوعا ولو اجمالا

والثواب موجود والعقاب صحيح كذا افاده الامر لا تتقوم بنفسه حيث ان كلام المستدل في قبح العقاب بدون اللطف وحصول اللطف
وان كان يصحح العقاب لا انه خارج عن فرض المستدل كما لا يخفى **اصل** هل الحسن والقبح ذاتيان للاشياء او باعتبار الصفات اللازمة او
يفصل بين الحسن والقبح ففي الاول يكفي انتفاء الجهة المقبحة وفي الثاني بالصفات اللازمة او بالوجوه والاعتبارات ويختلف بحسب
الاشياء ففي البعض ذاتي وفي البعض الآخر اعتباري وفي الثالث بالصفات اللازمة وجوه بل اقوال وقبل بيانها ينبغي ان يراد امور
احدها ان يكون نفس ذات الشيء كافية في انتزاع الحسن والقبح منها من غير حاجة الى ملاحظة حيثية خارجة عنها بعد وجودها كما في ثانوها
المهيات الزوجية بالنسبة الى الاربعة فان بعد ملاحظة الحيثية التعليلية المتقدمة لوجودها يكفي في انتزاع الزوجية انها الثاني ان
يكون الذات مقتضية للحسن والقبح فيتوقف انتزاعهما عنها الى عدم المانع في الخارج فعلى الاول اما ان يكون المراد بالذات ذات
كل من الاجناس العالية والمتوسطة والحقيقية والانواع الاضافية او المراد ذوات المصاديق الخارجية الجزئيات الحقيقية ولا يجري هذه
الصفة في الثاني اذ لا يعقل ان يكون الجزئي الحقيقي مقتضيا للحسن لجواز اتصافها باعتبار وجود المانع عدما والمفروض كونه جزئيا حقيقيا
هف ولظ ان المراد هو الاول فعلى الاول كما يشهد البرهان او رد على القائل بالذاتية من عدم جواز النسخ على تقدير بهما جواب بعض
هذه المقالة بان النسخ من جهة تعارض الذاتيين فان كلا من الامرين والجواب صريح في ان المراد هو ان الذات تكفي في انتزاع الحسن والقبح
كذا يشعر بذلك ما اورد عليهم من لزوم التناقض في الصدق الضار والكذب النافع مضافا الى ان احتمال ان يكون الذات مقتضية
القبح فاسد بجهة اخرى لان عدم المانع ان لوحظ فيها على وجه يصير قيدا فينقلب الى الاول والا فلا يفيد وعلى القول بالوجوه والاعتبار
يحتمل فيه ايضا ان يراد بالذات ذوات الجزئيات بمعنى ان نفس المراد ان الحسن والقبح في الكل كذلك بل قد يكون ذات المصداق الخارجي مقتضيا
للحسن ايضا فلا ينقض بالعلم بعدم مطابقة صدق زيد في حسن كلي الصدق كما لا يخفى وقيل بالصفات اللازمة ويحتمل ان يراد بها
هي اللازمة للذوات الكلية او الجزئية ايضا ويحتمل ان يراد بها الصفات التي هي بمنزلة الفصول للاجناس والظاهر ان المراد هي الصفات اللازمة
التي يصحبها على وجه يكون في انتزاعهما تحقق المهية فعلى القول بالذاتي نفس الحسن والقبح بمنزلة تلك الصفات واسطة فيه كما لا يخفى وقيل
بالتفصيل بين الحسن والقبح فيكفي في الاول انتفاء جهة مقبحة وفي الثاني بالصفات اللازمة ويحتمل ان يراد من الحسن عدم الحرج في الفعل والتي
ينظر فاذا لم يوجد كشف بعضهم من ان الحسن ما لا حرج في فعله يحتمل ان يراد ان الحسن في الفعل انما هو بحسب اقتضاء الذات ويكفي فيه بخلاف
القبح فانه بالصفات اللازمة على احد الوجوه والاعتبار والفرق بين الوجوه والاعتبار على ما يساعده الاعتبار وان كان لا يظهر منهم هو
كلماتهم هو ان المراد بالاول هي العناوين المنتزعة من ذوات الافعال التي لا يمكن تخلف الفعل عنها فلا بد من ان يقع على واحد منها كالتأديب
والاهانة في الضرب والانجاء والاضرار في الكذب ونحوهما والمراد بالاعتبار هو الاوصاف اللاحقة للافعال باعتبار ملاحظة المعتبر
على وجه لو لم يكن الاعتبار لما كانت تلحق بالفعل مثلا قد يكون الخروج عن البلد مما يقتضي شيئا الا انه بعد ملاحظة خروج الرفقة وانه
قد يوجد نفس الخروج منفردا بعد الاعتبار تقتضي بالخروج كما لا يخفى وقد يصير المثال من الاول والامر سهل ثم الفرق بين هذا القول
والقول الاول ظ فانه على الاول يكون الحسن عين الفعل والوجه على الثاني نفس الفعل باعتبار الوجه واما الفرق بين هذا القول والصفات
اللازمة ظ باللزوم وعدمه ثم ان صحا هذا القول بين معظم الوجوه والاعتبارات في العلم والجهل سواء كانا متعلقين بالصفة والموصوف
ومحسنين للموصوف فقط ومخصص بغيرهما فعلى الاول فما لم يعلم بالظلم والقبح لا يكون قبيحا على الثاني والجهل بالظلم لا يكون قبيحا
على الثالث فهو قبيح مطلقا وقيل باختلاف الموارد فربما يكون ذاتيا كما في الظلم والشرك وشكر المنعم لو جهة الكريم وربما يكون بالوجوه
الا غير كما في التأديب والاهانة وغير ذلك كما في اعتبار مطابقة العمل بقول الاعلم مثلا فان هذه المطابقة تعتبر من العنوان المتحد
مع الفعل في الخارج للاعتبار هذا هو الحق الحقيق بالتصديق الذي لا محيص عنه ولعل هذا ما ذهب اليه الامامية باجمعهم على حسب ما يظهر منهم
في موارد كلماتهم وسط اي تحقيق ثم لتنبيه انهم لا يلتزمون بالقبح في جميع الاحكام كما صرح بذلك الشيخ في العدة والعلامة في النهاية وجماعة
من متكلمي الامامية كما لا يخفى على المتتبع لكن ينبغي ان يخصص الوجوه والاعتبار بغير العلم والجهل المتعلقين بالصفة لانه لولاه لزم الدور
والتسلسل فان العلم بالقبح متاخر عنه لكونه متعلقا به فلو كان العلم متاخرا عنه مؤثرا في قبحه لزم تاثير المتاخر في المتقدم فلا بد من
معقولا على تقدير يلزم تقدم العلم على وجوده وتاخر القبح عن وجوده وهو باطل جدا بخلاف العلم بالموصوف لو لم يكن الموصوف
معنونا بما كان ونوعه على وجه الاختيار فانه فيما علم ضرورة اختيار الفعل لا اختيار له العلم الا ارادة فعلى تقدير الجهل يكون الفعل
ضط بأمر المجمع عليه عدم اتصاف الفعل لا اضطرار بالحسن والقبح فالعلم بالموصوف لا بد وان يكون ثم اله دخل بالحسن
والقبح على ما الوجه دون العلم بالصفة بما عرفت مضافا الى لزوم التصويب انا نعلم ان حق العالم بقبيحه حرام وفي حق الجاهل مباح

وعلى هذا القول نشأ الضعفاء م

انتفاء جهة مقبحة
النفلية وبهاد منها ... الظ
وبعد الوجوه

وما هو لا اختلاف للاحكام في حق نحن ما منوعين بهذا احكم بحث عنوان بحضهم بالعلم والجهل بعضهم بها الاول تعلل منشأ النزاع بينهم هو ما قد يقرر عند المتكلمين من النزاع في ان اختلاف الافعال هل هو بواسطة اختلافها في حد ذواتها او لامور خارجة عنها كالنزاع بين ارباب علم الصنعة في اختلاف الجواهر الفلزات فيمكن ارجاع الاختلاف في المقالة الى اختلاف الفهم هناك فمن يرى شرب الخمر مهيئة متميزة عن غيرها لا تختلف او وقوعها في حالتي المرض والصحة بل ذلك لا يخرج عنها يقول ان الحسن والقبح ليسا بالذات بل لجهات الافعال باعتبار الصفات الخارجة ومن قال بان لو وقوع في حالتي الصحة والمرض ممنوع للشرب يقول بان القبيح هو الشرب الواقع في حالة الصحة وهكذا الثاني قد ذكروا في ثمرة النزاع امورا لا يترتب شيء منها على قول من الاقوال الا ما ذكروا خلاف اختلاف الاقوال انه لا يكاد ان يقول بان ما يتوقف الاعتبار على نفسه النعمة الى العالم المتعلق بالصفة لا يرتبط التصويب ما في الاقوال الا التخطئة ولا يخفى ضعفه فان صح هذه المقالة باطلة لا يقولون بالحكم الواقعي ولا الحسن والقبح بل لازم القول بالتصويب حدوث الحكم بواسطة الظن ومن هنا قد يجاب عن اشكال الدور عليهم بان المراد الظن بما هو شبيه القواعد الاصولية كما قرر في محله نعم هو اخر نوع من التصويب كما هو اللازم من مذهبنا من ثبوت الاحكام الواقعية للحسن والقبح كما اورد ذلك في ما التصويب المشهور عند اهله فلا ملازمة بينه وبين هذا القول بل قد يجامع القول بنفي التصويب على ان الحكم للحسن والقبح ومبنى هذا القول على وجوه ومن هنا يعلم ان الجواب الذي اورده المصنف لا ينهض جوابا هنا الثالث ثانيهما ان لازم القول بالذاتي جواز اجتماع الامر والنهي في مثل الصدق الضار والكذب النافع لعدم جواز تخلف الذاتي وضعفه ظاهر لان القائل بالذاتية ان قال بانها مقتضية للحسن والقبح فلا يلزم من اصل الاحتمال كون الصدق مانعا عن القبح فلا حسن ولا امر فلا يجتمع الامر والنهي وان قال بانها تامة للاقتضاء كما مر فلا يلزم اجتماع الحسن والقبح معا لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم لانه لا ملازمة بينه وبين الاجتماع لان الحسن والقبح انما يوجبان الامر والنهي لو لم يكن هناك جهة خارجة توجب قبح الحسن وحسن القبيح بالعرض كما في موارد اجتماعهما فان الكذب النافع قبيح بذاته حسن بالعرض ولا يؤثر مثل الحسن والقبح في الامر والنهي لانه في قوة الخارج عن تحت القدرة والاختيار ولو صح هذه الثمرة فلا يلزم جواز الاجتماع المسبب عن الامر والنهي بل مع ان البديهة تشهد بخلافه هذا تمام الكلام في مسئلة الحسن والقبح

بسم الله الرحمن الرحيم

اصل

اختلف الآراء في ان الاصل في الافعال الاختيارية التي لا ضرورة فيها عقلا هل هو الاباحة والحظر على اقوال ستعرف قبل الخوض في نقلها ونقدها ينبغي رسم امور الاول انه قد استصعب بعضهم الفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة من ان الاصل العملي في مقام الشك في التكليف على حسب اختلاف موارده هو البراءة او الاحتياط زعما ان عنوان احدى المسئلتين عين الاخرى بالعموم في احدهما واما لا ابحاثهما وعلى ما زعم لا على ذلك المكان من الصعوبة فان الفرق بين المقامين في منار انما لا فرق ان جهة عنوان البحث في المقام تغاير الجهة المعنون بها في ذلك المقام وبيان ذلك ان الاشاعرة بعد ما نازعوا مع العدلية في العقل بالتحسين والتقبيح العقليين في اثبات الحسن والقبح نفيه نازعوهم في مسئلتين على سبيل التنزل والانحطاط عما قالوا فما شاء منهم للعدلية فجعلوهما من فروع تلك المسئلة وقد نبهنا انهما كما يظهر بذلك بعد الرجوع الى عناوينهم احديهما وجوب شكر المنعم والاخرى هذه المسئلة فكانهم قالوا سلمنا ان للعقل في بعض العناوين كوجوب رد الوديعة والظلم والاحسان حكما ولكنا لا نسلم ان هذين المقامين من جملة موارد حكم العقل فلا حكم للعقل على تقدير حكومته فيهما والعدلية قالوا بان العقل يحكم بالوجوب في الاول منهما وبالاباحة والحظر في الثانية فمحصل النزاع في المقام انما يرجع الى ان للعقل حكما في الاشياء الخالية عن امارة المفسدة ام لا ولا مدخل في تشخيص المرجح في العمل عند الشك فيه فان الحاظر ربما يحكم بالاباحة في ذلك المقام في الحظر من غير تناف بينهما لامكان ورود دليل عقلي او نقلي آخر على خلاف ما اصله هذا المقام وملخص النزاع في المقام الثاني يرجع الى ان المرجع شرعا عند الشك في التكليف باختلاف فنون موارده سواء كان المدرك في ذلك هو العقل او النقل ما هو فالاخباري على الاحتياط والاصولي على البراءة فكان الجهة الملحوظة في تلك المسئلة مباينة للجهة المبحوث عنها في المقام وبعبارة مجملة ملخصة هي ان مسئلة اصالة البراءة من المسائل الاصولية التي هي مباني الاحكام افعال المكلفين وهذه المسئلة من فروع الحسن والقبح الذي هو من مبادي الاحكام على ما هو المحرر في كلماتهم كما لا يخفى وانا ثانيا فلان المقصود باصالة الاباحة لا يتم الا بعد التنزل عما تقدم هو اثبات الاباحة التي هي من الاحكام والمطلوب باصل البراءة هو نفي العقاب وما يترتب عليه من بعض الاحكام الناهضة عليها من اثبات الاباحة كقوله كل شيء مطلق ونحوه انما هو تفضل من الدليل والا فلا وجه للتمسك ببعض ما

عن الحسن فالنفع مانعا

في ان الاصل في الافعال الاختيارية

بيستفاد منها الا رفع العقاب كما هو الغالب منها كقوله ما حجب الله علمه عن العباد وقوله رفع عن امتي ونحوهما مما يدل على الرفع
والوضع وانتفاء العقاب او المؤاخذة لا يقال ان مفاد اصالة الاباحة لا يزيد على نفي الحرج وعدم المؤاخذة فلا ينهض فرقا لانا
نقول ان المبيح يدعي الاذن والترخيص كما يستفاد من قولهم في حجة الحاظرين بانه لا اذن معلوم واما ثانيا فبان النزاع في المقام
في الاباحة الواقعية والبراءة في الاباحة الظاهرية ويظهر ذلك من الرجوع الى مطاوي ادلتهم وفحاوي كلماتهم الا ترى
انهم قد جعلوا في قبال القول بالحظر القول بالوقف مع تصريحهم باشتراكهما في العمل فلولا ان المراد بالحظر الحظر الواقعي لما صح عد
القول بالوقف قولا اخر لاشتراكه في الحظر بعد ما كان واقعيا لا يتأتى من كون الاباحة ايضا واقعية ومما يدل على ان الكلام في
في الاباحة الواقعية استناد القائل بالحظر بان التصرف في الاشياء المذكورة تصرف في ملك الغير بغير اذنه وجواب المبيح بان الاذن
من الله معلوم فان كلا من الدليل والجواب يدل على ان المراد بالاباحة والحظر الواقعي منهما كما لا يخفى اذ التصرف في ملك
الغير حرام واقعية وبعد معلومية الاذن فالاباحة التصرف واقعية وكذا احتجاج القائل بالاباحة بانه يقرب من قاعدة اللطف لانه
كونها واقعية الى غير ذلك مما يلوح من عناياتهم لها في ذيل مسألة الحسن والقبح عرض وجوب شكر المنعم كما عرفت في اول الوجوه فان قلت
بعد ما كانت الاباحة واقعية لا يجوز ورود الشرع بخلافها لانه يؤدي الى التناقض بين العقل والشرع فلا يجوز ورود الشرع بخلافها الا
انا نفرق بين العقل في موضوع التصرف في ملك الغير بغير اذن المالك يحكم بالحظر وفي موضوع الاذن يحكم بالاباحة ولا يجوز ورود
الشرع بخلاف حكم العقل في هذين الموضوعين بعينهما بل احد الموضوعين الاخر بحصول الاذن كما في الغصب على ما لا يخفى
بلا تناقض على تقديره واما ثالثا فلان المستفاد من ظاهر قولهم اصالة الاباحة ومن موارد اجرائها فيها كما هو المستفاد في الاخذ
اختصاصها بالشبهة التحريمية ومن ظاهر البراءة اختصاصها بالشبهة الوجوبية ولا اقل من عمومها لها لا للتحريمية فالفرق
[illegible] وجل الفرق وجوه اخر كلها غير وجيهة فالتطويل بذكرها [illegible] الثاني في تحرير محل النزاع فنقول الافعال
عند العدلية تنقسم على قسمين قسم يستقل العقل بادراك حكمه وقسم لا يستقل العقل بادراك حكمه الاول خارج عن هذا النزاع ومنقسم
على الخمسة من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة العقليات والثاني ايضا على قسمين فانه اما من الافعال التي لا يمكن تعاطيها
النوع وحفظ نظام [illegible] النفس في الهواء [illegible] لا يكون من هذا القبيل والاول ايضا خارج عن هذا النزاع ضرورة حكم
العقل بجواز الارتكاب فيهما ففي الحقيقة يرجع هذا الى القسم الاول وفي الثاني اما ان يكون مما [illegible]
[illegible] في كونها لغوا وعبثا فلا يجوز الارتكاب [illegible] والاول اما ان يكون مما
تشتمل على امارة المفسدة [illegible] في عدم جواز الارتكاب [illegible] على الثاني فهو محل النزاع [illegible]
[illegible]

من حيث خصوص مورد الاستقلال العقل بادراك حكمه ولو لوحظ باعتبار شموله لعنوان كلي لم يكن من المستقلات العقلية فنحن
لا نقول بان اختلاف حكم الكلي والجزئي لا يجدي في دفع الاشكال كيف ولولاه لبطل الاستدلال لا عن اصله بل نقول بان تجرد
هذا الاختلاف لا يقتضي بعد الظلم من القبائح التي يستقل العقل بادراك حكمه وما نحن فيه لا يستقل العقل بادراك حكمه
بعد جريان الكلام المزبور فيه ايضا كما عرفت الثاني ان ما لا يستقل العقل بادراك حكمه ضرورة من دون حاجة الى الوسط
الاثبات هل يستقل بحكمه بالنظر ومع ملاحظة الدليل اي الاوسط ام لا فمحل النفي هو الادراك الضروري ومحل الاثبات على تقدير
هو الادراك النظري فلا تناقض ومن يستفاد هذا الجواب من تحرير البعض في عنوان البحث كالعميدي على ما لا يخفى وفيه ايضا
ما عرفت من جريانه بعينه فيما يستقل العقل بادراكه كيف ومرجع هذا الوجه عند التدبر هو الوجه الاول على بعض الوجوه
في العنوان لذا لا يستقل بادراك حكمه العقل الا بعد ملاحظة الوسط ليس من المستقلات العقلية وانما الوسط منها ولا
معنى في المقام لاختلاف المراتب فربما يكون الشيء بعنوان جزئي منها وربما يكون منها باعتبار صنفه على اختلاف مراتب الاصناف
او باعتبار نوعه او جنسه السافل الى ان يصل الى جنس الاجناس في سلسلة الطول فاكل الفاكهة المنهي عنها فكما ان الظلم الشخصي لا يعد
من المستقلات العقلية الا باعتبار الاندراج تحت الكلي فكذا اكل الفاكهة لا يعد منها الا باعتبار التصرف في مال الغير الذي مرجعه في
الحقيقة الى عنوان الظلم على بعض الوجوه كما لا يخفى الثالث ما افاده بعض افاضل المتأخرين طاب ثراه ان ما اصل الحكم
حيث استند بحسب رفع الاشكال وهو ان الحكم في المقام بالنسبة الى مرحلة الظاهر والجهل بالنسبة الى مرحلة الواقع والنفي في الواقع
لا ينافي الاثبات في الظاهر كما في اصالة البراءة فان شرب التتن مما لا يستقل العقل بادراك حكمه الظاهري فلا تناقض بين الحكم فيه
انك قد عرفت فيما تقدم ان حكم العقل بالاباحة عند المبيح وبالحظر عند الحاظر والتوقف على ما هو لازم مع تطاوي كلماتهم وان كان
جهالة الحكم موضوعه وتوضيحه وتحقيقه يحتاج الى رسم مقدمة وهي انه لا يتصور في الحكم العقلي ان يكون ظاهريا بل كل ما يحكم به
فهو حكم واقعي لان اختلاف الاحكام الشرعية بان يكون بعضها واقعية وبعضها ظاهرية انما هو بواسطة امكان جعل
في الواقع لو وصل لمانع الى المكلف فما هو المجعول واقعا حكم واقعي وما هو المحكوم به في مقام العمل والعذر حكم ظاهري هذا كما هو واضح
فيما لو كان الحاكم غير المكلف واما فيما اذا كان هو المكلف كما فيما نحن فيه فلا وجه لعدم الوصول حتى يتأتى المجعول الغير الواصل حكما واقعيا
والمحكوم به في مقام الجهل بالواقع حكم ظاهري لا يبقى قد يكون الفعل قبيحا عند العقل من حيث جهله بقبحه مثلا الحكم بجواز ارتكابه ربما
من حيث قبحه واقعا حكم واقعي من حيث الجهل به لا حكم ظاهري فلا نقول لكلام في المقام انما هو في الحكم التابع للقبح والحسن على ما هو
المراد منهما في محل النزاع الحسن والقبح المعتبر في المعصوم لا بمعنى اللائق الا فعل الغير الاختيارية فانه على الاشعرية فالفعل
القبيح في الواقع لا يتصف بالقبح الا بعد العلم به على وجه يصير به اختياريا فهو حال الجهل لا يتصف بالقبح الا ان المفروض عدم العلم بالقبح
القبيح مع عدم الاتصاف قصده وبدون القصد لا يكون اختياريا فلا يتصف بالقبح في الواقع واذا عهدت هذه المقدمة فنقول
ان حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير يقع على وجه مع العلم بعدم اذنه ولا ريب في كونه حكما واقعيا غير منوط بالجهل
مع عدم العلم بانه فاما مع اذنه واقعا او مع عدم الاذن في الواقع والحكم بقبح التصرف في الصورتين واقعي وان كان في موضوع
الجهل فان تعريض النفس في معرض الهلاك عنوان حكم العقل ولا اختلاف فيه في جميع الصور وعدم وقوع الهلاك في البعض لا
يضر بالاختيار فلا يصح القول بكونه فارقا في الصور الثلاثة وبالجملة فمقتضى القول بالحظر كما هو ظاهر ما استدلوا به هو الحظر الواقعي وفي
قبال القول بالاباحة لا سيما بعد ملاحظة ما اجابوا به عن دليل الحظر من ان المعلوم منه لا منه هو الاباحة الواقعية فجعل النزاع في الحكم
الظاهري في المقام كما في اصالة البراءة ورفع للتناقض بان عدم الاستقلال انما هو بالنسبة الى الواقع والاستقلال انما هو
في مرحلة الظاهر انما هو مما لا يرضى به المتنازعون كما لا يخفى على المتأمل فالتحقيق في دفع الاشكال هو ان يقال ان مستقلات
العقل انما هو في موضوع عدم وجدان ما يقتضيه لفسد وعدم استقلاله فيما لم يلاحظ مع العنوان وليس من الحكم الظاهري في
ان موضوعا منها احكاما في سلسلة الطول بالنسبة الى الاخر بل الكل في عرض الاخر بخلاف الاحكام الشرعية فانها ربما يكون
احد الموضوعين فيها في عرض الموضوع الاخر كالحاضر والمسافر وقد يكون مرتبا على الاخر كما في اصالة البراءة على ما سيجيء تحقيقه في
الاحكام الظاهرية انما يتصور فيما اذا كان احد الموضوعين مرتبا على الاخر مثل احكام العقل بحرمة الظلم حكم واقعي وحكمه بحرمة الضرر
فيما اذا شك في حصول التأديب ايضا حكم واقعي وان حصل التأديب مثله في الشرعيات يسمى بالحكم الظاهري فان الشيء مع قطع النظر
عن العلم والجهل حكما محرز في الشرع واما الاحكام العقلية فموضوعها انها لا تحصل الا بعد العلم والارادة حيث ان الكلام

على ما عرفت انما هو في الحكم الثابت للحسن والقبح للاحسن بالافعال الاختيارية التي لا اتصاف لها بهما الا بالعلم والارادة فما لم يتصل حصول
حصول عنوان له يحصل على وجه يتصف بالحسن والقبح وان وقع ما هو القبيح والحسن في الواقع كالتأديب المترتب على الضرب فيما لم يكن
مقصودا وقتل النبي المترتب على الصلاة اذا لم يكن الصلاة مرتبطة لمن صلى والسر في جميع ذلك هو ما عرفت في المقدمة الممهدة من ان مناط
الانقسام الى الحكمين هو امكان جعل الاحكام الثابتة وعدم وصولها الى المكلف فيمكن ان يكون للشيء مع قطع النظر عن الجهل حكما وفي
من حيث هو مجهول حكما اخر بخلاف الاحكام العقلية فان الثابتة فيها غير معقول لامتناع ذهول النفس عنها كما لا يخفى الثالث
ان الاقوال في المسئلة فقيل بالاباحة وقيل بالحظر وتوقف شيخ الاشعري فتارة نسب اليه عدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم فلنذكر
المقدمة الاولى بان مذهب الاشاعرة بعدم حكم للعقل في امثال المقام كما عن الحاجبي اضرابه المقدمة الثانية بان ثم كون هذا البحث احدى
مسئلتي التنزل والمماشاة كما لا يخفى وانت قد عرفت هذه الامور فالمنقول من حجج المبيحين امور **احدها** ما نقله الشيخ في العدة
من ان تلك الافعال منفعة بلا مضرة اما انها منفعة فبالفرض واما انها بلا مضرة فلانها لو كانت فيها مضرة آجلا او عاجلا لوجب
على الحكيم اللطيف نصب امارة مفيدة للعلم لا اقل من الظن المفيد للوثوق عليها والمفروض عدمها والجواب عنه على ما نسبه الشيخ
والمحقق الجمال في تعليقاته على العضدي منع لزوم نصب امارة عليها لم لا يجوز انه قد وكلنا على انفسنا بعد وضوح طريقة العقلاء
في الاطاعة والعصيان وهذا الجواب عن الشيخ كما ترى يناقض ما اورده في الاجماع من ان طريق ثبوت الاجماع منحصر في سلوك سبيل اللطف
بل هو بعينه ما اورد عليه السيد من العجائب السيد فاحتج للقول بالاباحة بهذه الحجة اللهم الا ان يوجه بان اللطف بما يقول بوجوبه
الشيخ على الله تعالى بعد ما يقتضي التكليف لا مثل ما نحن فيه مما لا يقتضي التكليف لا ان فيه ما لا يخفى وبالجملة فالسيد والشيخ متعاكسان
في المسئلتين بل بما بعد هذا من الشيخ من جواز التأبيد لاعتبار الاجماعات المنقولة في كلامه فتدبر وثانيها ان الاشياء المشتملة على
منفعة لو لم تكن مباحة لزم ان يكون ايجادها عبثا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وسخافته بحيث لا يخفى على احد لان غايته ان يكون
بعدم العلم بالفائدة ولا يلزم منه عدم الفائدة والا فالفائدة فيها معلومة لمن تدبر وتبصر وثالثها ما احتج به بعض الاجلة وهو ان
ضرورة العقل قاضية بالاباحة لظهور عدم ما يدل على الخلاف من غير فرق بين المشتمل على المنفعة وغيره لظهور ان التكليف بالاربعة
الاربعة مشروط بالعلم المنتفي عقلا او عادة وان ليس فليس لا نعني بالاباحة الا ذلك فيه بعد الغض عما اشرنا اليه سابقا في تحرير
محل النزاع من اختصاصه بين القوم فيما يشتمل على المنفعة ومن ان الحكم بالاباحة حكم واقعي ان اراد اقتضاء ضرورة العقل بالاباحة
بمعنى عدم الحرج والمؤاخذة فمسلم الا انه لا يجديه لوقوعه في محل غير النزاع كما صرح به العضدي حيث حكم بعدم النزاع في الاباحة بهذا المعنى
عند الاشعري وان اراد بها الاباحة بمعنى الاذن والترخيص كما يقال باستفادتها من نفي الاحكام الاربعة واثباتها ففيه انه لا نسلم
ضرورة العقل بالاباحة بهذا المعنى واما تمسكه من اشتراط التكليف بالاربعة بالعلم فهو كذلك الا ان الاباحة بهذا المعنى
من الاحكام التكليفية وتحتاج الى العلم عقلا او عادة ولو سلم فانتفاء الاربعة لا يلزم اثبات الاباحة لوجود الواسطة وهو عدم
الحكم فان الاحكام وان كانت منحصرة في الخمسة الا انه لم ينهض دليل على ثبوتها في جميع الاشياء بحسب حكم العقل فتدبر ورابعها ما
استند اليه جملة من المتأخرين وهو استقرار طريقة العقلاء بعدم الاجتناب عنها وحكمهم بالجنون للمتحرز عنها باصحاب السوداء والجنون
واستحقاق المقتصر في التنفس على قدر الحاجة للذم عقلا وفيه ان محل الكلام على ما مر يشمل فيما لو كان المفسدة مشكوكة لانتفاء فلا
مفسدة المتقيد لاثبات الشك بوجود مفسدة لا نسلم استقرار طريقة العقلاء في محل الشك بالحكم بالاباحة لو لم نقل باستقرارهم على
بحكم بالاجتناب عند الشك لعدم العلم بالاذن عند الشك واما الحاق المتحرز باصحاب السوداء والجنون فهو انما يتم في ابداء الاحتمال
لا العمل مقتضيا بعد حصول الشك فقد يكون الاستبعاد من قولهم اصحاب السوداء على ما لا يخفى وبالجملة الاولى التمسك في الدليل المذكور
على الاباحة في جميع موارد العقل ينحصر في الظن بالسلامة ولو بتحصيل الظن من بعض الامور الغير المعتبرة من الدليل الشرعي
الدفع سيما كما هو مستفاد من ملاحظة حالهم في موقعاتهم مثل الوهم ومثل ما ذكر في نسبة لكن بالنص محصا
في اخراجهم منها لا على حد يكون مردة في الواقع بل في تحصيل ظن بالخروج كما لا يخفى وقد يحتج للقول بالاباحة بانه تصرف في مستهو
واستلام غيره كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة من نوره وليس على ما ينبغي للقطع بالفرق من حصول الاذن فيهما دون غيره
كما لا يخفى واحتج القائل بالحظر بوجهين الاول ما مر الاشارة اليه مرارا من ان الكل ملك الله تعالى والتصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح
الثاني ان العبد مملوك لا يملك شيئا حتى نفسه فكيف بغيرها والتصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فيحرم التصرف فيها والجواب عنه
اما منع ان التصرف في ملك الغير مطلقا ممنوع بل فيما يستلزم تضرر المالك وحصول منع المالك ان لم يستلزم ضررا بالنسبة الى المالك

التصرف في ملك الغير لا يستقل العقل بادراك حكمه بعنوان نفسه بل من حيث اوليته لعنوان آخر يستقل العقل بادراك حكمه
كالظلم ونحوه عند انتفاء الضرر او عدم المنع لا قبح فيه بعد رجوعه الى عنوان قبيح نعم في الصورتين المذكورتين يرجع الى الظلم اما
الاولى فظاهر واما الثانية فلانه بعد تسليم تسلط المالك على ملكه وعدم اذنه في التصرف ومنعه عنه يعد التصرف فيه بغير اذنه ظلما
فانه وضع الشيء في غير محله ومن المعلوم تعاليه تعالى عن الضرر والمنع فلا يرجع الى الظلم كما في غيره من اهل الملك وذلك لان نقول ان التصرف في حقه
تعالى غير معقول وكل المنع لا قبح الا انه يحتمل ان يكون بواسطة ضرر متعلق بنا فانه تعالى فعاله معللة بالاغراض الراجعة
الينا رفعا للعبث لا استكمالا في حقه تعالى عن ذلك ومع هذا الاحتمال لا يجوز الاقدام على ارتكاب مثل تلك الافعال ومع
ذلك فلا يستقيم وجها آخر في قبال الوجهين لان اوله حقيقة اليه كما ستعرف ثم انك ما اسند اليه الشيخ في العدة من ان
في ارتكاب تلك الافعال اقداما على ما لا يؤمن النفس من ضررها وهو قبيح والتحقيق الحال في هذا الاحتجاج محل آخر الا انه
لا بد من الاشارة اليه ها هنا فنقول لا كلام في قبح الاقدام مما يعلم الضرر فيه كالاقدام في قبحه فيما لو ظن بالضرر انما الكلام
في ان الظن بالسلامة يكفي في رفع القبح او لا بد من رفع الضرر الموهوم على تقدير الكفاية فهل الشك في الضرر يجب الاحتراز منه
عقلا او لا وقد يقال بانه لا قبح في العقول في عدم التحرز عن الضرر الموهوم غاية ما يمكن القول به هو الاستحسان العقلي
لا بد من كونه مستحبا عقلا الا انه بمعزل عن التحقيق على ما يظهر من بعضهم حيث ان الموارد التي يستكشف منها حال العقل في امور
معاشهم ومعادهم من اكتفائهم بالظن في السلامة انما هو بواسطة انسداد طرق العلم بحيث لو اقتصروا على المنافع المعلومة
والمضار المعلومة لزم اختلال نظامهم ولذلك لا تنافي حكمهم بالوجوب فيما لا يعارضه ما هو اقوى منه ومثاله واما الضرر المشكوك
فلا يبعد الشك بوجوب التحرز عنه عقلا بل يظهر ذلك من كلمات المتكلمين ايضا كما يلوح عند حكمهم بوجوب شكر المنعم كما لا يخفى
الا ان الظاهر من الفقهاء بل كاد ان يكون اجماعا منهم عدم لزوم الاجتناب عنه كما فيما لو شك في وجوب السفر مع العلم بعدم
ترتب الضرر على تركه وكما لو شك في الوضوء بترتب الضرر عليه فانهم مطبقون على عدم الاعتناء بهذا الشك لا عن جماعة من المتأخرين
اولهم الفاضل الهندي في شرح الشرح على ما حكاه الاستاد وبالجملة فالذي يظهر منهم عدم لزوم الاحتراز شرعا وتبعا فيه خلافا
لبعض المتأخرين لانهم على ما صرح به الفاضل انما قالوا به بواسطة زعمهم ان موضوع الخوف ايضا في منع الشك في الحكم بالافطار
والتيمم ونحوهما انما موضوع الضرر والا موضوع الضرر لا يقتضي بتقييد الاطلاق فان في صورة الشك كما يقضي به عند العلم والظن
فالفاضل لو سلم اختصاص المفيد في الضرر كما هو كذلك على ما بيناه في محله مستقصى من ان الخوف طريق الى الضرر لا يقول بوجوب دفع الضرر
المشكوك ولا يحكم بتقييد ما دل على وجوب الصوم مثلا عند الشك في الضرر والعقل لو اطرفه يحكم بالوجوب فلا بد من توجيه
وتوفيق والذي يظهر في الجواب على ما افاده الاستاد ان يقال ان الضرر المنفي في الشريعة لتقييد الموضوعات هو احكام الشرع عبادة ومعاملة
هو الضرر الدنيوي كما يظهر من ملاحظة حكمهم بسقوط الصوم والوضوء في موضوع الضرر وعدم لزوم العقد عند اشتماله على ضرر احد
المتعاقدين مثلا ولا يصح ان يكون الضرر الاخروي معتبرا لاطلاق ما دل على ثبوت الحكم الشرعي لان المراد بالضرر الاخروي على
ما يستفاد من كلمات المتكلمين وجملة من الاخبار ليس الا العقاب وهو من توابع الحكم الشرعي فلو فرض تقييد موضوع بعدم
الضرر لزم الدور والعقل وان كان مستقلا في دفع الضرر ولو كان دنيويا الا انه بعد ملاحظة انضمام جهة تجري عليه
فيهما لو عارضه ما هو اقوى منه لا قبح في عدم الاجتناب والموارد التي لا يجب الاجتناب فيها باجمعها انما هو بواسطة تعارض الضرر
بما هو اقوى منه ولو كان لكاشف عن التعارض وجود ما يعارضه حكم الشرع كيف والشارع يحكم بوجوب شيء ولو كان مشتملا على
ضرر مقطوع كما صرح به جماعة منهم الشهيد في القواعد منها نفي التقية عن الدماء واظهار كلمة الكفر فانه ربما يكون مباحا وقد يكون
حراما فيحرم على المكلف اظهار كلمة الكفر ولو انجر الى قتله يقينا لكن فيما لو كان الامر باظهار الكفر ممن يعتقد بشأنه يجب شيء
الكفر احتمل وقوع ثلمة في الدين مثلا وبالجملة فبعد ما لاحظنا طريقة الشرع من عدم الاعتناء بالضرر المقطوع لو في بعض المقامات
مع قطع العقل بلزوم الاحتراز فيه لا يذهب وهم الى تناقض حكمي الشرع والعقل لظهور ان حكم العقل انما هو في صورة الانتفاء
وعدم التعارض لا اشكال ولا تنافي ايضا في المقام بل بطريق اولى فيجوز ان يحكم الشارع بعدم ترتيب آثار الضرر المشكوك ثم ان
عدم الضرر ونحوها من الامارات الشرعية في مواردها وحكم العقل بلزوم الاجتناب يبتنى في محله ولا ينافيه ما تقدم من النطاق في
ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات كما لا يخفى ولذا نراهم يتمسكون في مقام نفي الحكم المشتمل على الضرر بادلة شرعية
مع ان بلغنوا الى حكم العقل بوجوب الاجتناب في رفع الضرر الدنيوي ولزوم الاجتناب منه في الاحكام الشرعية حكم شرعي

في بيان كلمات المحقق القمي وما أورد عليها

لا مانع من تخصيص الشارع حكمه باعتبار اختلاف مصالح الحكم وحكمه بمورد دون آخر ومن هنا يعلم جريان لزوم الاجتناب فيما اشتمل احد الاناءين على السم في الشبهة المحصورة حيث انه لا دليل شرعا على جواز الارتكاب من الاصول العملية كما يظهر ذلك في الاشتغال والعقل بعد الالتفات يحكم بلزوم الاجتناب عن غير ما يقتضي بخلافه ولو بواسطة اختلاف الموضوع كما انه يظهر لزوم الاجتناب فيما نحن فيه لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر ولو في صورة الشك الا بمعارضة شيء فاكل الفاكهة وشم الورد وان اشتمل على المنفعة وخلى عن امارة المفسدة الا انه ليس بعد الضرر في الدنيا مقطوعا به والعقل مستقل بوجوب الاجتناب وحيث انه لا كما هو المأخوذ في عنوان البحث فلا تعارض ايضا ثم ان المراد من قولهم قبل الشرع بعد ما عرفت من ان الكلام في حكم العقل الذي يعنون به قبل ملاحظة الشرع فلا حاجة الى بعض التطويلات الواقعة في كلام جملة منهم في المقام **تذنيب** قد ذكر المحقق القمي في آخر البحث كلاما طويلا مرجعه الى ان اعتبار اصالة الاباحة على القول بها في امثال زماننا الذي قد كشف الشارع الحكيم عن حال الجملة من الاشياء المشتملة على امارة المنفعة الخالية عن امارة المفسدة كشرب الفقاع واستماع الغناء وامثال ذلك ظني فالقول بحجيتها موقوف على اعتبار الظن واستقلال العقل بحجيته وفرع عليه الحكم بكونها من المستقلات العقلية وعلى ذلك بنى الامر في الرد على الفاضل التوني والسيد الشارح رضوان الله عليهما حيث حكم الاول بان النزاع في الملازمة قليل الجدوى بل عديمها اذ ما من مورد لحكم العقل الا وقد ورد من الشرع فيه آثار كثيرة واخبار وافرة واستجود الثاني فزعم ان اصالة حجية كل ظن انما هي ثمرة من ثمرات مسألة الملازمة بعد احراز حكم العقل بحجية الظن وتطابق الحكمين كما هو المقصود بالبحث في الملازمة فانه حجة شرعية فاية ثمرة اعظم منها اذ عليها تدور رحى الفقه من الطهارة الى الديات وقد اعترض عليه بعض من تأخر عنه بمنع مقدمات فانا لا نسلم اختصاص الثمرة بالورود ولعمري انه اعتراض وارد ومنع فاسد اذ لا ابتناء لتلك الثمرة على صحة المذهب كما لا يخفى بل لابد ولابد من الاعتراض فلبعض من ان جماعة منهم السيد علم الهدى والعلامة اعلى الله مقامه نقلوا الاجماع على حجية الظن في موارد الانسداد فلا ثمرة فيه ايضا الا انه بمعزل عن الصواب كما لا يخفى والتحقيق فيه موقوف على تمهيد مقدمة فيها تتميم لما تقدم ايضا فنقول قد تقدم وجوب دفع الضرر الدنيوي عقلا وقد عرفت الكلام على وجه يليق بالمقام واما الضرر الاخروي فلا اشكال في كونه واجب الدفع ايضا بل للعقل حكم فيه بشدة التفاضل بما لا غاية له كما قاله امير المؤمنين عليه السلام الف ضربة من السيف احسن من الموت على الفراش في مقام الى غير ذلك مما لا يحصى لا يصلح لمعارضته شيء مع وجوده بخلاف الضرر الدنيوي فانه مع احتمال العقاب لا يعقل معارضته بشيء آخر الا ان يرتفع العقاب فالكلام في ان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر سيما اذا كان اخرويا الا ان الحكم العقلي في المقام وامثاله انما هو مجرد ارشاد وازاحة للمصلحة او تشريع منه طلب وجوبي وندبي على اختلاف مراتب المصالح والحكم الشرعي المطابق لحكم العقل ايضا هو حكم ارشادي او حكم تشريعي قد يتوهم كما عن بعضهم ان حكم العقل في امثال المقام وكذا حكم الشرع حكم تشريعي للقوى على ما توهم لان المراد بالارشاد في الاوامر والنواهي المسوقة لبيان العلل الا بيان حقيقة الفعل وآثاره المترتبة عليه من مدح او ذم ونحوهما من غير ان يكون متعلقا للايجاب والاستحباب او التحريم فلا يترتب على مخالفة الاوامر الارشادية الا ما يترتب على نفس الفعل من آثاره ولا على اطاعتها الا ما يترتب عليه في نفسه من ثواب نعم يترتب على الطاعة والعصيان فيهما ما يترتب عليهما في الاوامر الغيرية من الفوائد المنوطة بهما والعقل في مقام الحكومة لا يزيد حكمه على هذا القدر كما لا يخفى دليل سلطان لما الكبيرة واما الشرع وان كان له التشريع الا ان في بعض الافعال ما يمنع عنه وبعضها مما لا يقبله كما في الاوامر الواردة في مقام الاطاعة والعصيان كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مثلا او في مقام الانقياد لنا كقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة وفي مقام طلب القرب بالنسبة ورفع الدرجة في الجنة وامثالها فان تلك الامور غايات في الاوامر الشرعية فالامر لا يزيد على افادة حسنها في نفسها من غير ان يجب لغاية اخرى فيها وعلى هذا فلا يصلح لان يكون الامر المتعلق بها في الشريعة امرا تشريعيا واذا تبين عن ذلك فنقول لو كان الاوامر المترتبة على تلك الامور وما يقابلها اوامر تشريعية يلزم التسلسل وبطلانه لنا كالملازمة ولانه فلا يترتب على مخالفة عن معصية الرسول الا ما يترتب على معصية الرسول لا عصيانا في تلك المخالفة لما عرفت من لزوم التسلسل على تقديره وقد يظهر من جميع ما مر ان حكم العقل بوجوب شيء انما هو مجرد ارشاد منه وحكم الشرع المطابق له قد يكون تشريعيا كما في كثير من الشرعيات وقد يكون ارشاديا كما في وجوب دفع الضرر الاخروي المنتهي الى العقاب وما يماثله واذا تمهدت هذه فنقول قد تقدم في مباحث الظن اختلاف مشارب القائلين بالانسداد في كيفية الاستنتاج منه فتارة بالحكومة كما هو مشرب التحقيق واخرى بالكشف على ما مر تفصيل القول في بيان المراد منهما وعلى التقديرين لا وجه لتفريع مسألة الظن على مسألة الملازمة اما على الاول فلان حكم العقل انما

في مقدماته كقبح التكليف بما لا يطاق واخرى في نفس التجري وعلى التقديرين لا يتم ما ذكره اما الاول فلان قبح التكليف
الى فعل نقيضه خروج عما نحن فيه من مسئلة التلازم والتطابق مما لا ينبغي بيانه فان فعل المتعلق مما ينفي به حكم شرعي واما الحكم
العقلي فيها فليس على ما هو الملازم الى ضرر كما يحتمله جماعة الاشاعرة على ما تقرر في محله واما الثاني فلان حكم العقل بالعمل بالظن
على ما عرفت مرجعه الى الاحتياط في المظنونات وهو من فروع الاطاعة والعصيان وقد تقرر في المقدمة انه بعد تعلق حكم
شرعي بهما فالظن حال الانسداد كالعلم حال الانفتاح فكما ان العلم لا يقبل الجعل فكذا الظن فلا وجه لجريان مسئلة
فيه ايضا لكون الاطاعة والعصيان مما لا يقبل الحكم الشرعي على ما قد يتوهم الا ان ادلة الشرعية الآمرة بالاطاعة والناهية عن العصيان
في الكتاب والسنة فوق حد الاحصاء فلا ثمرة ايضا كما لا يخفى واما على الكشف فلان مرجع الاستنتاج على القول بالكشف الى قياس
استثنائي مركب من منفصلة مانعة الخلو ينتج مع رفع التالي وضع المقدم كان يقال المرجع اما الظن او العلم او البراءة او
والتوالي فاسدة للمفاسد المترتبة عليها كما هو المقرر في محله فينتج مرجعية الظن مثلا وهذا الحكم العقلي البرهاني وان كان
شرعيا ايضا الا انه خارج عن مسئلة التلازم والتطابق فان التطابق انما هو في مقام ... فلا ثمرة في الاحكام العقلية التي
ثبت من جهة التحسين والتقبيح العقليين في دليل الانسداد اما الاحكام العقلية كوجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد مثلا فهما ولو
ان الكلام في ثمرة الحسن والقبح في الاحكام العقلية لو كانت شرعية مما لا يعد لا يحصى فلا وجه للاقتصار على مسئلة الظن فانه
كثيرا ما يثبت الحكم الشرعي بادلة عقلية صرفة كاجتماع النقيضين على تقدير عدمه او وجوده وامثال ذلك مما لا يخفى على المتدرب
في مطاوي كلماتهم ومجاري اسنادهم اللهم الا ان يقال ان المطلوب من حجية الظن حال الانسداد هو كونه مناطا
الاحكام الشرعية من الحكم بفسق المتخلف عنه والحكم بعصيانه ونحو ذلك كما في الظنون الخاصة فان المتخلف عن البينة ولو
كان مصادفا للواقع عاص في نظر القائل بالظن ... لا بد له من التزام هذه الاحكام كما هو كذلك ايضا فانهم ملتزمون بها
كما لا يخفى على المطلع بكلماتهم ثم الدليل الناهض على حجية الظن لا يفي بذلك فان غاية ما يتصور استفادته منه هو وجوب
العمل بالظن بمعنى الاكتفاء بالامتثال الظني ولا دلالة فيه على حرمة التخلف عنه ولو كان مصادفا للواقع فلا بد من اثبات
كون الظن حجة شرعية على ما هو الشأن في غيره من الحجج الشرعية ولو بواسطة عنوان التجري والانقياد اللاحقين في حالتي المخالفة و
الموافقة الا انه مع ذلك لا يتم القول بكونها ثمرة للملازمة للادلة الكثيرة الواردة في مقام التجري والانقياد شرعا كما لا يخفى لو لم
نقل بان التجري والانقياد ايضا من فروع الاطاعة والعصيان على ما قد توهمه بعضهم فقد تم الكلام في مسئلة اصالة الاباحة
ثم ما افاده قدس الله نفسه الزكية في مسائل الملازمة واصالة الاباحة لا يخفى انه طاب ثراه قد خرج من قلمه الشريف ما يتعلق
الظن ومما يتعلق بمسائل البراءة والاستصحاب وكذا مسائل التعادل والتراجيح على النحو الاوفى الا ان المسائل المذكورة
لما لم تتبين ما افاده بلا واسطة بشيخنا واستاذنا بل استاذ الكل الشيخ المرتضى الانصاري طيب الله رمسه العالي واشتهرت في غاية ...

حتى اشتهر في عصرنا بحث المشتغلين في كل مجلس فبلغنا ان له عن طبع ما برز منه بواسطة
صاحب الدار فضيلنا الهمة من بعد ذلك الطبع مسئلتي تقليد
الميت وتقليد الاعلم فانهما انفع للمشتغلين
وهو ... محمد ... ... المحترم

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة اختلفت كلمات الأصحاب في اشتراط الحياة في المفتي فالمعروف بين أصحابنا الاشتراط والمنسوب إلى العامة عدمه
بل صرح في المنهاج بإجماعهم عليه حيث قال الجواز تقليد الميت بالإجماع في عصرنا وهو خيرة الأخباريين من أصحابنا ومنهم
الأسترآبادي والمحدث الكاشاني في محكي السفينة وفي مفاتيحه ظاهراً والسيد الجزائري قدس سره وانفهم المحقق القمي من المجتهدين وذهب بعضهم
إلى عدمه مع عدم المجتهد الحي نقله فخر المحققين عن والده واستبعده وحمل كلامه على محل آخر وهو المحكي عن الأردبيلي والشيخ سليمان
البحراني والشيخ علي بن هلال قلت ولعله ليس تفصيلاً في المقام فإن الكلام على ما يستفاد إنما هو في الجواز عند التمكن من
الحي خلال الوافية وأما عند عدمه فلبقاء الحكم في محل آخر كما لو انقرض المجتهدون العياذ بالله وذهب الفاضل التوني إلى عدم
الاشتراط فيما إذا كان المفتي ممن علم من حاله أنه لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة كالصدوقين ومن شابههما من القدماء فإنه يجوز
تقليدهم حياً وميتاً أما إذا كان ممن يعمل بالأفراد الخفية للعمومات وفي اللوازم الغير الظاهرة للملزومات فلا يجوز تقليده حياً وميتاً
وهو أيضاً ليس من التفصيل في هذه المسألة وإنما ذلك يعد تفصيلاً في أصل التقليد فالأولى عد الفاضل في عداد نظرائه من
الأخباريين ونقل السيد صدر الدين في محكي شرح الوافية عن بعض معاصريه التفصيل بين المبتدي والاستمرار فلم يقل بالأول
في الثاني وقال به في الأول والحق إنما هو المعروف بين الأصحاب وقبل الخوض في المطلب ينبغي رسم مقدمة وهي أنه لا إشكال في [illegible]
الفتوى والرواية في الأحكام واللوازم المترتبة عليهما أما الرواية المنقولة لفظاً فمغايرتها واختلافها للفتوى مما لا يكاد يخفى على
الغافل فضلاً عن المتفطن وأما المنقولة معنى فهي وإن كانت متفقة مع الفتوى لكنه بشرط العلم أو الظن المعتبر بتساوي
الألفاظ في الأصل المنقول في الإفادة ولا يجوز التعويل في النقل على أمر فيما يعتقد اجتهاداً والمحرز فيه إنما هو بيان المراد من
حديث [illegible] إلى الغير بذلك وأما الفتوى فهي عبارة عن الإخبار بأحكام الله بحسب ما اعتقده ومنشأ الاعتقاد ربما يكون الخبر وربما يكون غيره
[illegible] أخرى فيجوز الفتوى عند توقفها على إعمال الظنون الاجتهادية في الأخبار [illegible] أصلها المجتهدون [illegible] جامعاً بينها حاملاً بعضها
على بعض إلى غير ذلك من الاختلافات التي بها الخبر المستطيع بين الفتوى وبين نقل الرواية [illegible] ومن هنا امتنع من الفتوى بعض من لم يمتنع
من الرواية بمعنى بل العمل بالنقل بالمعنى مما لم يقل بالمنع منه أحد من أصحابنا فإن المخالف في هذه المسألة أبو بكر الرازي من أئمة المخالف
الفتوى فإن الأخباريين أجمعهم على المنع من الإفتاء لأنه فرع الاجتهاد وهم ليسوا من أهل الاجتهاد كما هو المعروف من طريقتهم وكلمات جملة
منهم مما اطلعنا عليها صريحة فيما ذكرنا فما يجوز عندهم من الفتوى عبارة عن نقل الحديث بالمعنى وما ليس كذلك فلا يجوزونه ويطعنون
بالقول بأنه [illegible] تستحسن أو يعتقد [illegible] لذلك ما خرجوا بذلك عما هو المأخوذ من الأئمة الأطهار وزعموا
أنهم في ذلك تبعوا العامة في العمل بالرأي والاجتهاد المنهي عنه والاستحسان ولعل المقام محل بطلان هذا الزعم وإنما المقصود لهم إذا
الفرق بين الفتوى ونقل الرواية [illegible] الأول [illegible] منهم أنها داخلة في المنهي عنه [illegible] في المقام إنما هو جواز التقليد بعد
في هذه الفتاوى [illegible] لا يقول الأخباريون [illegible] مما هي موقوفة على إعمال الاعتقادات في تشخيص [illegible] الأدلة
ولا كلام لنا في الأخبار المنقولة [illegible] على وجه لا يختلف الأصل [illegible] العرب كما في الترجمة بالفارسية من غيرها العجم و
والأطفال [illegible] تقليد [illegible] أنه لا يجوز [illegible] أن الظن الناقل إن المراد منه المعتقد فإن ذلك الظن فما اختلفا لا يكون حجة
إلا [illegible] ومن هنا يظهر أن خلاف الأخباريين كما نقلنا [illegible] في هذا المقام مما عرفت [illegible] وأن السيد الجزائري
[illegible] الإسناد [illegible] إذ ذهب البعض [illegible] الاشتراط أن كتب الفقه شرح الكتب الحديث [illegible]
لأن فيها [illegible] والتبيين إلى غير ذلك فليس كل أحد يقدر على بناء هذه الأمور [illegible] المجتهدين بذلوا جهدهم
في بناء ما يحتاج إلى البناء وترتيبه على أحسن النظام [illegible] الاختلاف بينهم مستند إلى اختلاف الأخبار أو فهم معانيها [illegible]
المحتملة حتى لو فقدت تلك الأخبار لكانت موجبة للاختلاف كما نرى الاختلاف [illegible] المحدثين مع أن علمهم مقصور على الأخبار
المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه وشرح [illegible] الحديث انتهى ويظهر منه أن تجويزهم لذلك ليس إلا من جهة أن الفتوى عندهم
هي الرواية المنقولة بالمعنى على وجه لو اعتقد اختلافهما ما كان يقول بذلك كما هو ظاهر من فحوى كلامه وبالجملة أن المجتهدين قد
خالف طريقتهم طريقة الأخباريين في العمل بالظنون الاجتهادية التي [illegible] منتهية إلى القطع والأخباريون لا يعتقدون [illegible] العمل بالظنون
وإن كان عملهم على خلاف معتقدهم فيتخيلون أن الفتوى عبارة عن الرواية المنقولة فحسبوا جواز الاعتماد عليها بعد الموت
مثله كالرواية بخلاف المجتهدين فإنهم يعتقدون الاختلاف بين الرواية والفتوى بما عرفت فلا يرون الجواز ومن هنا [illegible]

لا وجه لاسناد ذلك الى بعضهم بطريقة السلف فانهم كانوا يعملون بفتاوى علي بن بابويه عند اعواز النصوص فان تلك الفتاوى
ليست بمنزلة الفتاوى المعمول بها عندنا فان امثالها من فتاوى اصحاب الائمة انما هي في الاغلب مضامين الروايات كما يرى لا يخرجون
بون في مطلق الفتاوى فهي اخبار منقولة بالمعنى وهي حجة للمجتهد والمقلد ومن اطلع على حال السلف وكيفية الاستفتاء والافتاء لا
يقطع بما ذكرناه ويكفيك شاهدا في المقام ما قاله العمري بعد ما سئل عنه عن كتب الشلمغاني فانه قال اقول فيها ما قاله العسكري عليه
السلام في كتب بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فانه افتى بتصحيح الرواية وليست تلك راجعة الى تفصيل الفتوى فانه يعتقد به
في الفتاوى الموجودة وهو خطأ وانما ذلك مختص في زمان الائمة وما يقرب منه حيث انه لم يكن الفقه الاستنباطية المتعارف
كما لا يخفى على المطلع انه قد عرفت ما ذكرنا في المقدمة فالذي يدل على المختار وجوه الاول اصالة حرمة العمل بالظن بل بغير العلم وما دل
العلم لتلك الدلالة الاربعة بتمامها عليها خرج عنها فتوى الحي اجماعا ووفاقا منا ومن القائلين بعدم الانسداد بقي الموات
المشكوكة بحالها لا اصل منها فتوى الميت ولا مخرج عن هذا الاصل سوى ما تخيله المجوز وستعرف فساده فان قلت لا نسلم ان الرجوع
الى الحي وفاق فان القائل بوجوب تقليد الاعلم انما قال بجواز تقليد الميت لا يحكم بالمساواة بل المقدم هو الاعلم ولو كان
ميتا قلت ان التخيير عند التساوي يلازم التخيير عند الاعلمية لعدم القائل بالتفصيل مع ان القائل بوجوب تقليد الاعلم لا يتفق
بجواز تقليد الميت غالبا لاتحاد المناط ولا وجه لمنع الفاضل التوني عن عموم الادلة الدالة عليه واختصاصها بالاصول كيف وعمومها
مما لا ينبغي انكاره مع ان منع العموم يوجب خللا في امره وامر نظرائه من الاخباريين في موارد كثيرة كما لا يخفى وبالجملة فقد قررنا في محله
ان الحجية متى كانت مشكوكة يجب القول بعدمها في المقام فان قول الميت مع قول الحي مشكوك الحجية والشك فيها كاف في الحكم بعدم
الحجية ومما ذكرنا تعرف فساد ما قد يقال ان الاصل الجواز فان ذلك في مقام الشك في الحجية مما لم يقل به احد الثاني ظهور الاجماع المحقق من
الطائفة المحقة ويمكن الاطلاع عليه باستقراء من كلمات اصحابنا الامامية في المسألة فان نقل الاتفاق حد الاجماع فوق حد
الاستفاضة فنقل المحقق الثاني في شرح الالفية لا يجوز الاخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الامامية وعن المسالك
فقد صرح الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيرها باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله قال ولم يتحقق الى الان خلاف في
ذلك ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وقال في محكي الرسالة المعمولة في المسألة تحقق بعد التتبع
الصادق لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعتمد على فتواه خالف في ذلك فعلى مدعي الجواز بيان القائل به
وحيث لا يلزم منه خرق الاجماع ثم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا السابقين وعلمائنا الصالحين فانهم ذكروا في كتبهم
الاصولية والفقهية قاطعين بما ذكرنا وادعى في محكي كتاب العلم والتعلم الاجماع على ذلك وعن المعالم العمل بفتاوى الموتى مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي وعن شارح نجاة المحقق الداماد نفي الخلاف صريحا
الظاهر من العلامة في النهاية حيث لم يذكر الخلاف بعد الفتوى مع ان عادته سيما في النهاية على ذكر الخلاف وعن ابن ابي جمهور الاحسائي
لا بد في جواز العمل بقول المجتهد من بقائه فلو مات بطل العمل بقوله ووجب الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له وعلى هذا انعقد اجماع
الامامية وبه نطقت مصنفاتهم الاصولية لا اعلم فيه مخالفا منهم وعن المقدس الاردبيلي نسبته الى الاكثر ولا يدل على وجود الخلاف بعد
ما علمت من نهاية التحصيل الذي قد قلنا بانه ليس تفصيلا في النسبة الى الاكثر بواسطة خلاف العلامة على ما حكاه الفخر والشيخ
الجليل علي بن هلال وعن آل توحيد البهبهاني في فوائده ان الفقهاء اجمعوا على ان الفقيه لو مات لا يكون قوله حجة وقال في موضع
وربما جعل ذلك من المعلوم من مذهب الشيعة وقال بعض افاضل متاخري المتأخرين بعد ما نسب ذلك الى الاجماع المحقق ولعمري
ان الانصاف يقتضي بعد تحقق هذه الدعوى منه بعد ما سمعت كلمات الاساطين المتتبعين الماهرين في البحث والتحصيل واما
ما ذكره الشهيد في الذكرى من خلاف البعض فهو كما يراه الشهيد الثاني من ان العلماء بين العامة والخاصة وبعض الاعلام من بعض
الاخص وهذا هو الشهيد الثاني فقد نسب القول الى الاكثر مع ما عرفت من دعوى غاية الاجماع وبذلك يندفع ما قد يستكشف من العلامة
ترددا في التهذيب على ما حكي حيث انه عبر بالاقرب كذا فان امثال هذه العبارات لا ينافي الاجماع الا ترى عبارات العلامة في متابعة
النبي للشرع السابق فانه نقل في التهذيب الاقرب انه لم يكن متعبدا بشرع مع ظهور قيام الضرورة عندنا على عدم المتابعة واما
مخالفة الاخباريين فقد عرفت ان ذلك بواسطة تخيلهم ان الجائز من الفتوى هو نقل الخبر والنقل بالمعنى كما عرفت من كلام السيد
الجزائري حيث انه صرح فيما ذكرنا كما ان خلاف العامة ايضا لا ينبغي ان يعد خلافا لاستقرار طريقتهم على بطلان الاجتهاد الا
من الاربعة وبالجملة دعوى الاجماع على عدم الجواز من اصحابنا الامامية سيما على طريقة الحدس ليس بعيدا وبجري كون المسألة

الاقوال لا ينافي الاجماع بعد ما عرفت من جواز التفصيل الى المنع كما في تفصيل التوبة وكونه لقول الاخر للعامة فيما يظهر لبعض علماء
الاخبار بتقليد البعض للاخر منهم من انه لا يمكن الاجماع في مثل المسئلة مما لا ينبغي لسيما بعد اعتراف بعض الاعاظم بانه بعد الفحص الاكيد
يطلع على الخلاف بين اصحاب المجتهدين في الاوائل والاواسط ولو سلمنا عدم حصول القطع بالحكم على وجه يقطع في الموارد الاجماعية فيكفي في
المسئلة هذه الاجماعات المنقولة مع الشهرة المحققة قطعا فان المسئلة يكفي فيها ما يكفي في المسائل الفرعية لكونها مما يحتاج بها
معها فيما هو الخاص للمسائل الفرعية وهو ان المقلد يعمل بها بعد اخذها من المفتي من دون حاجة الى مقدمة اخرى فهو ينتفع من المسئلة
لو كانت معلومة ولو سلم كونها من المسائل الاصولية كما يظهر من المحقق القمي فلا نسلم ان الظن لا يكفي في الاصول بعد الادلة الدالة على
اعتباره فيما اذا كان من الظنون الخاصة واما الظنون المطلقة فقد حققنا في محله انها غير مختصة بالفروع فان قضية الانسداد هو
لزوم تحصيل الظن بفراغ الذمة الحاصل للعمل بالظن في نفس الحكم الشرعي او في المسئلة الاصولية ولو سلمنا عدم كفاية الظن في الاصول
فنقول ان هذه الاجماعات يستكشف منها على وجه لا ينبغي الارتياب فيه عند المجتهدين دليل معتبر يدل على ذلك وذلك يكفي في المقام
اذ لا يلزم ان يكون الدليل معلوما على وجه التفصيل بل يكفي وجوده ولو اجمالا والعجب من القائلين بالظنون المطلقة كيف ساغ
لهم ترك التعويل على مثل هذه الاجماعات في هذه المسئلة مع انهم يكتفون في الفروع بما ادنى هو من ذلك **الثالث** ما حكي
عن ثاني المحققين في حاشية الشرائع تبعا للعلامة وهو ان المفتي اذا مات سقط قوله بموته بحيث لا يعتد به وما هذا شانه لا يجوز الاخذ به
البته شرعا اما الاولى فللاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه
فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد الاجماع وصار قوله غير منظور اليه شرعا ولا معتدا به واما الثانية فظاهرة ثم
اورد على نفسه اعتراضا بقوله انما انعقد الاجماع بموت الفقيه المخالف لان حجية الاجماع انما هي بدخول المعصوم في اهل العصر من اهل الحل و
العقد فموت الفقيه المخالف في الفرض يثبت انه غير الامام فتعين دخول الامام في الباقين ومن ثم انعقد الاجماع بموته ولا يلزم
من ذلك ان لا يبقى للميت قول شرعا فاجاب عنه بانه على هذا يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطأ قوله فلا يجوز العمل به من هذا
الوجه اقول وفيه ان هذه الحجة مما لا يعول عليها اما اولا فلاختصاصها بما اذا كان قول الميت مخالفا لاقوال معاصريه في حال حياته
فان انكشاف خطأ قوله بعد موته انما يكون فيما اذا كان جميع اهل عصره مخالفا له حتى ينعقد الاجماع بعد موته على خلافه فيكشف
عن خطأ قوله واما اذا كان اهل عصره مختلفين في الفتوى فلا دليل على خطأ قوله لان المفروض ان موته لم يثبت كونه مبطلا
وانما الموت كشف عن بطلان قوله في الفرض السابق باعتبار تحقق الاجماع انعقادا على خلاف فتوى الميت فيختص بصورة
الكشف بل وفي ذلك ايضا لا كلام فيه اذ ان الحي لو فرض كشف خطائه في فتواه فلا يجوز تقليده ومن هنا يظهر انه لا سبيل الى التمسك
بالاجماع المركب في اتمام الدليل فانه لا مسرح له فيما اذا كان الحكم مستفادا من علته معلوم الانتفاء في الطرف الاخر اللهم الا ان يقال
ان تقليد الميت يظهر الثمرة فيه فيما اذا لم يكن فتواه مطابقا لاحد من الاحياء اذ على تقدير المطابقة فلا يظهر الثمرة الا على القول
بلزوم تعيين المفتي في التقليد بحيث لا دليل على التعيين عند مطابقة العمل للواقع فيقرر الدليل بان الاخذ بقول الحي
اذا كان موافقا لاقوال الاحياء ولو واحدا منهم فلا كلام فيه فليس ان الاعتماد على الميت لعدم دليل على التعيين واذا لم يكن
موافقا فهو خلاف الاجماع اما بسيطا كما اذا اتفق الكل على خلافه مع اتفاقهم او مركبا كما اذا كان اقوالهم مع اختلافها مخالفة له
واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على طريقة خاصة في الاجماع يظهر مما ذكره تحقيق المحققين في بعض الفروع وغيره ولعلها طريقة العلامة
في الاجماع لذلك يمنع عن تحقق الاجماع مع خلاف الواحد وينعقد بعد ارتفاع الخلاف وهذه الطريقة مما لا دليل يقتضيها كما هو
محل التحقيق في محله ... هو الوجه الذي لا ينافيه خلاف البعض ولا يحصل الاجماع به لا يبقى ان الاحتجاج انما هو في قبال
بعض يعتبرون في الاجماع الاجماع ولا ينعقد مع مخالفة البعض ويدل على ذلك ان المسئلة لا ينعقد عند الخلاف بين اصحابنا في ذلك الا انا
نعرف انه صرح في الجواب عن الاعتراض بان الكلام انما هو في الاجماع على طريقة الامامية فراجعها تعرض في الوافية على الحجة المذكورة بقوله
بانه منقوض بعروض النسيان مع انهم اعتبروا ابتهاء الميت في الجرح والتعديل وهو يستلزم الاعتداد بقوله في عدالة الكتاب انتهى اقول ما
يكون من المسئلة ابطال قول الميت بموته بواسطة امكان انعقاد الاجماع على خلافه بعد موته بخلاف قبل الموت فانه لا يمكن انعقاد
على خلافه عنده اقول كما هو حجة الاستناد لا الاعتراض ولا ان ... ابطال قول الميت بواسطة كونه على خلاف الاجماع
كما هو الجواب عن الاعتراض وعلى التقديرين لا وجه للنقض بعلو النسيان اما على الاول فلان مفروض المسئلة ان خلاف الواحد
مضر في حصول الاجماع ولو كان معلوم النسب فلا يمكن انعقاد الاجماع على خلافه ... بان اللازم من الدليل المذكور عدم الاعتداد

يقول حكم المسلم بعض الامكان لنفي الاجماع على خلافه اما على تسليم فلان مناط الفتوى انما هو الظن وهو يبطل ان القول فان فرض
وجود المناط في قول معلوم النسب فهو ايضا باطل ولا ينتج المطلوب وان لم يكن المناط موجودا فلا وجه للنقض لعدم الاشتراط
الادلة من جملة شرائط الجرح والتعديل بل قبول شهادته بعد الموت فان ذلك [illegible] بعض قبول الشهادة مع قطع النظر عن عمل الفتوى في الشهادة
دخل للتقريب هنا فهو مما لا يرتبط بالمقام [illegible] فالفرق بين الشهادة والفتوى هو ان المناط في الشهادة موجود بعد الموت
مثل الوجود [illegible] الفتوى فان الكلام في ذلك [illegible] قبول شهادته يوجب الاحتجاج على قوله في عدم [illegible] وفيما هو مناط التقليد
[illegible] وحسن الظن الى غير ذلك من الامور [illegible] بل على شهادته في الجرح والتعديل العمل بها على مذهب
عدم الكتابي هو بواسطة ان الالفاظ الواردة في مقام الشهادة تحمل على الواقع من غير ملاحظة مذهب الشاهد نعم لو علم
ان الجرح انما هو بواسطة شيء مبني على مذهبه فيرد الخلاف لمذهب المجتهد لا نسلم وجوب الاخذ بشهادته في الجرح والتعديل ثم بعض
الافاضل اعترض على الدليل بعد النقض بمعلوم النسب بعدم الاعتداد بقوله في تحقق الاجماع لا تلازم عدم الاعتداد في مقام التقليد
فيلزم [illegible] المسألة على الثاني وعلى الاول فيمكن [illegible] الاولوية او عدم القول بالفصل فتدبر **الرابع** ان حجية
المجتهد المقلد امر واحد [illegible] عن حصولهم لنتائج المستفاد من الادلة التي هي [illegible] لتقليد البناء على القواعد [illegible]
العامة [illegible] الترجيح بينهما من المعلومات المعتبرة في خصوص المقلد [illegible] بل انما هو سبيل الوصول [illegible] هو المعتبر في حجية
فهم [illegible] الادراكات المتعلقة بالقوى المتعلقة بالبدن فيرتفع هو الحجة بعد الموت وجملة اعتبارها على قول البعض هو
اوفق المقدمة الاولى وهي مناط الحجية ظاهرة فان حجية القول لو عند انتفاء الظن [illegible] بواسطة زوال المدارك [illegible]
عند انتفاء العلة المقتضية بل [illegible] لظن [illegible] اطلع على ظن المجتهد بدون توسط الفتوى كان ذلك حجة [illegible]
[illegible] الاولى [illegible] فيقول حاصل [illegible] نطق في تلك الحالة
[illegible] الترجيح [illegible] بان الظن هو الصورة الحاصلة في الذهن ولا يبقى تلك الصورة
حال [illegible] لكثرة الاضطراب [illegible] ولا يبقى حال [illegible] والغفلة ايضا فما ظنك بما بعد الموت حيث صار الذهن
[illegible] هذا الاستدلال لا يبتني على ان يكون الذهن جزءا من البدن ويكون الصورة العلمية محفوظة فيه [illegible]
حال [illegible] الصورة [illegible] سبيلها البهائم [illegible] وجدانا [illegible]
[illegible] من اجزاء البدن فخراب البدن وانقطاع الروح منه [illegible]
[illegible] حصول الادراكات [illegible] في هذه النشأة الاولى
[illegible] النفس وخروجها عن البدن [illegible] ان يكون ذلك مقتضيا لانتفاء [illegible]
[illegible] وجه نقول [illegible] بزوال الصور العلمية الثابتة للنفس في هذه
[illegible]
[illegible] الجملة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فان تنفق
الانسانية [illegible] واحد من ارباب المعقول [illegible] يقول ونطقت
الاثار المنصوص [illegible] جميع الصور العلمية ضرورية كانت او نظرية علمية او ظنية ثم بواسطة قوتها الظاهرة والباطنة
بالعلوم الاولية [illegible] للعلوم النظرية الى ان يصل الى حد يكون في ذلك الحد عقلا بالفعل [illegible] العلوم التي [illegible]
المبدأ الغيب انما هي ما تعد بعد تعلق النفوس بالابدان في هذه النشأة ولهذا كانت [illegible] النشأة الاخرى وبالجملة [illegible]
ان [illegible] هذه الاعراض هي لاجسام الحيوانية بل يحتمل [illegible] ان يكون النفس محلا لها [illegible]
البدن فلا يلزم بقاء العرض مع زوال الموضوع وهو الحيوان الناطق [illegible] ذلك [illegible]
الالات الجسمانية مدخل في حصولها وجه لاعدامها [illegible] حصولها بعد الموت [illegible] زوال [illegible]
بقائها [illegible] والاصل [illegible] بقائها وقد نظم بعضهم [illegible] زوال الظن بعد الموت بواسطة ان الموت يوجب [illegible]

بل بواسطة كشف حجاب النفس عن الواقع واطلاعها على اللوح المحفوظ بعد الموت وهو الظاهر من المحقق الداماد في توجيه كلام الجد
المحقق الثاني حيث اراد السيد دفع الاستصحاب المتمسك به في البقاء بحيث قال ان الظن انما جاز ان يكون مخالفا للواقع والموت الذي هو في
حقيقة انقطاع النفس عن البدن ورجوعها الى عالم الملكوت الذي هو منبع حقيقة الحق وانكشاف بطلان الباطل فيمكن ان
يتحقق به انكشاف خطأ الظن الذي كان حاصلا في الحكم في هذه النشأة فلا ينبغي اعتقاد بقاء حكمه بعينه الذي وجب اتباعه فاستصحاب
بقاء الظن الحاصل في الحيوة بعد حصول قطع فيها غير معقول لان من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع على حاله فقياس حال الموت بحال الحيوة
غلط ناش عن عدم التصفية انتهى وظاهره تسليم ان الظن يمكن بقاؤه بعد الموت انما يناقش في جريان الاستصحاب بواسطة احتمال انقلابه
الى خلافه لاحتمال مخالفته للواقع وهذا الاحتمال لا يجري في العلوم المطابقة للواقع والمعارف الحقة كما هو ظاهر ثم ان ما ذكره لا
ينهض بدفع الاستصحاب فان مجرد امكان انقلاب الظن بخلافه لا يكون موجبا لعدم جريان الاستصحاب بل هو محقق لجريانه كما لا يخفى
ثم القول بان الموت يوجب زوال الظن قطعا اما بواسطة كونه مخالفا للواقع واما بواسطة انقلابه علما مطابقا للظن فلا يجري
الاستصحاب في الامور المختلفة شدة وضعفا كالسواد المردد بين انقلابه بياضا او اشتداده الظاهر مساعدة العرف على جريان الا
ستصحاب في مثل المقام وان كان الوجه عدم جريانه بملاحظة الدقة الا انه مع ذلك لا وجه للاستصحاب في المقام فان جواز التقليد
انما المترتب على الظنون الحاصلة للمجتهد في حال الحيوة ولم يدل دليل على جواز الرجوع الى ظن المجتهد ولو كان باقيا بعد الموت وفي
توضيحه ان جريان الاستصحاب في الظن باعتبار مطلق الاعتقاد الحاصل في ضمن العلم او الظن انما يثمر في جواز التقليد بعد الموت فيما لو كان
جواز التقليد ثابتا لمطلق الاعتقاد وليس كذلك بل المعلوم انما هو ثبوته للظن الحاصل حال الحيوة بشرط بقائها فان الوجه في المنع هو
عدم العلم بالجواز فيما عدا الظن الحاصل في زمان الحيوة بل لو فرض بقاء الظن بعينه بعد الموت ما كنا نقول بجواز اتباعه كما عرفت في تقرير
الاصل ثم انه ربما يستدل ايضا على ارتفاع الظن بعد الموت بان الادراك انما هو من مقتضيات الصحة او بعد الموت يرتفع جميع الآلات
وهو على تقدير تسليمه لا يقتضي ارتفاع الادراك الحاصل وانما يقتضي بعد حصوله بعد ارتفاعها اما بقضيته فقد يدعى بداهة عدم بقاء الظن
وزواله بعد الموت كما هو الظاهر من الوحيد البهبهاني ره ولعل مراده ان من المشاهد المحسوس تغير العالم غالبا بعد اندراس علومه
وانطماس ما اكتسبه بواسطة الهرم والكبر الموجبين لضعف القوى الجسمانية سواء كانت من القوى الادراكية او غيرها فكلما تزايد الهرم
تزايد الضعف في قواه الى ان يصل الى حد لا يقدر على الكسب ثم يزداد الى ان يصل الى حد لا يقدر على حفظ ما كان في السابق
وكل ذلك بواسطة اختلال يقع في البدن ويرشد الى ذلك قوله تعالى وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا فلولا ان
القوى الجسمانية التي ترتفع بعد الموت قطعا لها مدخل في الصور العلمية حدوثا وبقاء لا معنى لزوال تلك الصور بعد حدوث الضعف في
تلك القوى وتوضيح ذلك بملاحظة حال من اختل بما عرى بواسطة حدوث حادث في هامته كالضرب الشديد ومثله فانه يختل ادراكه ومدركاته
كانه يجد وبالجملة فمدخلية الامور الجسمانية في حدوث الادراك وبقائه على الوجه المذكور ظاهر الا انه مع ذلك لا يخلو من نقض لبقاء الحكم بالصور
العلمية بعد ما عرفت من الامارات المقتضية للبقاء فتدبر ثم انه قد استدل المحقق الثاني بما يقرب من الوجه المذكور وهو
ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم تكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا
عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا وتوضيحه ان الامارات الظنية بنفسها لا يستلزم النتائج والا كانت دلائل فلا يجوز التعويل
عليها ما لم يقترن معها الظن الفعلي وجعل الاستدلال حكمية تحكم في حال النوم والغفلة ... لا يجدي اذ العمل بها من لم يبلغ درجة
الفقاهة لا لعدم ذلك ظنه بل لان نقيضه لا يعتبر حقيقة هو ظن الفقيه الحاصل من الامارة ويمتنع بقاء الظن بعد الموت
واعترض عليه في الوافية بعد تسليم زوال الاعتقاد بمنع خلو الحكم عن السند قال وهل هذا الا عين المتنازع فيه فنقول انا
حصل للمجتهد العلم والظن بالحكم من دليل او امارة اقترن به علمه وظنه فلم لا يجوز العمل بذلك الحكم وحاصله انه لا دليل على
استدامة مقارنة الظن للحكم ثم لا يكتفى باقترانه في الجملة في حال الحيوة فدعوى لزوم المقارنة الدائمة في مرتبة نقل المدعى وعينه
اقول لا اشكال في ان القدر المعلوم حجيته على ما قلنا في تقرير الاصل هو الظن على الوجه الذي افاده المحقق الثاني فانه على ان
ليس قلنا بانه ليس مناطا للعمل لكونه مشكوكا فيه على محل التقليد بل لا وجه للمنع المذكور فان من يقول بخلافه لا بد له من اقامة الدليل
على انه موافق للاصل لكن الكلام في تمام هذا الدليل مع قطع النظر عن الاصل على وجه لو كان الاصل بخلاف ذلك يكون
نافعا في قطع الاصل فاعتراض الفاضل التوني في محله كما هو مقتضى الانصاف لكنا مع ما استند اليه المحقق المذكور وهو
انه لو جاز العمل بفتوى الفقيه بعد موته لامتنع في زماننا انعقاد الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والوفاق لاهل

بعد الموت
صح

هذا العصر عليها بالنسبة الى الاعصار السابقة كذا ان يكون ممتنعا اقول ان معرفة الاعلم في السابقين ليس باشكل من معرفته في الموجودين بل لعله اسهل وعلى تقدير تسليم ذلك لا دليل على ثبوته فيكون ساقطا لامتناع التكليف بما لا يطاق وعلى تقدير تسليم سقوطه لا يدل على عدم جواز تقليد الميت الاولى وان بقى ان وجوب تقليد الاعلم مع جواز تقليد الميت يوجب عدم جواز تقليد الاحياء في الغالب فلا يقول بالاعلمية في الاحياء خصوصا بالنسبة الى الاموات فالاجماع على وجوب تقليد الاعلم في الاحياء دال بل على انه لا اعتبار بالاموات لا عبرة باقوالهم قال الشهيد في رسالته المعمولة في المسألة لو صح جواز تقليد الميت لزم من ذلك التزام شنيع وهو تعين الرجوع الى الاعلم من الاحياء والاموات عملا بما قررناه من القاعدة فلو فرض مجتهد يعلم قصور من بعده عن بعض من سلف من الفقهاء الاموات لكون الميت في العصر سواه او في غيره ولكنه اعلم الاحياء يلزم على هذا عدم جواز الرجوع اليه والاخذ بقوله لوجوب تقليد الاعلم المفروض بعض الاموات علم منه وان قولهم معتبر وهذا خلاف الاجماع لان هذا الفرض منفي بالاجماع على خلافه فيبقى الكلام فيما لا اجماع فيه عليه فان مثل ذلك كاف في تخصيص لفظ والتمسك بما عدا المخرج بالدليل لانا نقول هذا باطل لما فيه من جواز تقليد الميت من حيث انه قول على وجه مخصوص وكل حكم لزم منه قول محال فيكون جواز تقليد الميت على ذلك الوجه محالا او يلزم المطلوب اقول لمانع ان يمنع لزوم ذلك من تقليد الميت فلعله ناش من لزوم تقليد الاعلم الا انه خلاف الانصاف لان وجوب تقليد الاعلم عندهم مفروغ عنه فالاجماع المحكي على وجوب تقليد الاعلم لا بد من تخصيصه بالاحياء على ما يظهر منه عدم الاعتداد بتقليد الاموات فيكون هذا الاجماع مثل الاجماعات المنقولة على عدم جواز تقليد الميت الا انهما مختلفان بالصراحة والظهور **السادس** ما تمسك به المحقق المذكور ايضا من ان المجتهد انا نعلم حينئذ وجوب العمل بالاخر ولا نعلم الاخير في الميت فيلزم ان ربما انه لا يمكن العلم بالتقدم والتاخر على وجه الاطلاق فهو غير سديد بل ضرورة امكان العلم بذلك في كثير من الموارد كما انا نعلم تاخر تاليف الكتاب الموجود فيه الفتوى ونحوه وانا ربما انه قد لا يمكن ذلك فهو لا ينهض مانعا من التقليد فان الحي قد لا يمكن العلم بذلك في فتواه ايضا وطريق الحل فيهما واحد عند عدم امكان العلم او ما يقوم مقامه في التعيين اما ان يكون ممكنا من الرجوع الى فتوى لا معارض لها من ذلك المفتي فلا بد من الرجوع اليه والا كان مخيرا بحكم العقل ومنه يظهر الجواب عما اورده الشهيد الثاني من ان كثيرا من الفتاوى المنقولة غير مستند الى احد من المجتهدين فلعل المفتي بها ليس مجتهدا فان مخصص المانع في امثال هذه المواقع دليل على الجواز على تقدير تسليم وجودها ملزم لطرح احد من ارباب الكتب المعتمدة ولا ينبغي القول الى من ليس مجتهدا لانه لا يبعد ان يعين المفتي من انه وطلب نقول لا دليل على ذلك كما بين في محله ثم انهم قد ذكروا وجوها اخر كلها مزيفة والعمدة في المقام هو الوجوه المتقدمة وهي الهادية الى سبيل الرشاد **هداية** في ذكر احتجاج المجوزين وهي كثيرة لا تخلو فروعها امور منها العقل والكتاب والسنة والاجماع اما الاول فتقريره من وجوه احدها ما عول عليه المحقق القمي ره وحاصله ان رجوع العامي الى المجتهد ليس تعبديا كما هو المبين في تعليلهم في وجوب الاخذ بالاعلم بان الظن في طرفه اقوى مضافا الى انه لا دليل على التعبد اما السنة والاجماع فلا يجدي فيهما اما الاول فلان السلف المعاصرين للامام كان العلم في حقهم مفتوحا عملهم انما هو بعلمهم واما الاجماع فهو موهون بذهاب فقهاء حلب على وجوب الاجتهاد عينا وانكار جملة من اصحابنا الاخباريين للتقليد مما لا يقبل الانكار فاين الاجماع بل التقليد عندنا في حق العامي انما هو لقيام حجية الظن الثابتة عند الانسداد على وجه العموم والكلية بالبرهان العقلي ولا فرق بين الظن الحاصل من قول الحي وغيره كما هو قضية ضرورة العقل فمناط العمل بقول الحي موجود في قول الميت بل ربما يكون الظن الحاصل من قوله اقوى وبالجملة فلا فرق بين المجتهد والمقلد في جواز العمل بالظن فان الذي للمجتهد هو موجود بعينه في حق المقلد فلو دار امره في بين حي وميت وحصل الرجحان في متابعة ذلك الميت فهو اقرب الى حكم الله يجب متابعته بل وكيف يجوز للعالم الذي لا يجوز له منعه عن ذلك المحصل من قول الظن بعد الجواز وعلى تقدير حصول فلا يوجب ارتفاع الظن في المسألة الفرعية فيقدم ومن هنا يظهر انه لا وجه للقول بان الاجماع المنقول والشهرة المحققة كل منهما امارة ظنية على عدم جواز الاعتماد على الميت في اذ بعد تسليم امكان تحقق الاجماع في مثل هذه المسألة التي لم تكن معنونة في زمان المعصوم وافادة المنقول منه كالشهرة الظن لا ترجيح لهذا الظن بالنسبة الى الظن الحاصل في المسألة الفرعية لو لم نقل بان الظن بالواقع اقوى لان المقصود هو الوصول الى الواقع اقول فيه وجوه من النظر اما اولا فلان منع انسداد الى انفتاح باب العلم في حق الموجودين في زمان الائمة مما لا يصغى اليه فانه ان اراد من الانفتاح امكان الوصول الى الاحكام الواقعية علما فهو مما لا سبيل الى اثباته بل المنصف يقطع بخلافه ضرورة وان اراد ما هو اعم من العلم ومن الامارة المعلوم الاعتبار فهو حق لكنه يفيد معه بيان ان الكلام انما هو في تعيين تلك الامارة لا فرق

في ادلة المجوزين

بل لا يمكن دعوى ذلك في حق الرواة النقلة الاجماع المنقول ومعقد ومنها ما اذا كان بين الخليل والاصحاب من الاخبار... فليس محله الانقطاع الاول

وقد عرفت ان تكاليف الاخباري انما هو بواسطة حسبان ان الفتوى امر مغاير لما هو حاك عنه ولذلك لو لم يكن الفتوى مبنية
على الانظار الدقيقة التي ما جعل الله في ذلك خطا ونصيبا الا نراهم يمنعون منه بالجملة فجواز تقليد العامي في الجملة معلوم بالضرورة
للعامي وغيره وليس علم العامي بوجوب التقليد في الجملة اوضح من علمه بوجوب التقليد مع اتحاد طريقهما في حصول العلم من سيرة الناس
وتوفر الدواعي عليه واستمرار طريقة السلف المعاصرين للائمة والخلف التابعين لهم الى يومنا هذا وذلك ظاهر جدا لمن تدبر هذا
بالنسبة الى اصل مشروعية التقليد وعلم المقلد بوجوبه عليه واما بالنسبة الى خصوصيات التقليد من انه هل يجب تقليد الحي او الميت
الاخباري او الاصولي الى غير ذلك من الامور المختلف فيها فاما ان يكون ذلك العامي مرجحا لاحدهما بواسطة اجتهاده في هذه المسألة
وجزم بانه هو الواقع في حقه فلا كلام والا فان لم يلتفت الى ما هو القدر المتيقن وتردد بين الخصوصيتين فحكمه التخيير عنده لو لم
يسأل عن حاله في حال التردد عن المجتهد مع عدم التفاته الى وجوب السؤال وان سأل فالمجتهد يعين ما هو الواقع عنده وان التفت الى
ما هو القدر المتيقن فعقله من باب الاحتياط يهديه ويرشده الى الاخذ بالقدر المتيقن فعقد المسألة انما هو لبيان تكليف المقلد لو
التفت الى جهله في هذه المسألة مع عدم طريق ظاهري له فيها وسئل عن المجتهد والا فالمقلد لا مناص له من الرجوع الى الحي فيما لو علم بالتخيير
بين القولين او تردد بين الخصوصيتين مع الالتفات الى القدر المتيقن ووجوب السؤال كما هو الحال في الاغلب لابتناء ذلك فيما لو رجع
الى مفتي الواحد المشكوك فيه وفاقا بكفاية الفاقد للشرط فانه بعد ما صار عالما بالواقع لمسألة بل هذا انما يدل على ان الواحد انما
هو طريق ظاهري علاجا للشك في نفس الواقع فيجب العمل بما يلزم عليه [illegible] وفيما لو رجع الى الفاقد واما ثانيا فلان القول بان
المجتهد والمقلد في امثال زماننا الذي يتوقف الاستنباط على مقدمات لا ابتناء عليها الا الاوحدي من الناس [illegible] لمكان الضرر انما
كيف لو كان امتنانيا يلزم على المقلد تحصيل الظن بعد المعاصر كالمجتهد فان مناط العمل بالظن فيهما هو الدليل العقلي وهو لا يقتضي
حجية الظن مطلقا ولو كان قبل الفحص فان قلت يجب الفحص فيهما بل يلزم منه [illegible] المقلد وان قلت بعدمه فيهما فهو مخالف لما
بين الكل وان قلت بالفرق بينهما بواسطة الاجماع على العدم في المقلد والوجوب في غيره قلنا العقل [illegible] على العكس بواسطة
ان العامي لا ينقاس حاله بحال المجتهد لانفتاح باب العلم الشرعي في حقه وهو الفتوى والانصاف ان القول بان التقليد من باب الدليل
في غاية الركاكة لان هذا الدليل العقلي وان لم نقل بلزوم الاطلاع على تفاصيل مقدماته كما اورده بعض الافاضل قلنا بان
ثابت في الواقع فلا ابتناء اعتقادا بعض العلماء اخلافها فان ذلك غير ضار فيما هو الواقع كما اورده المورد المذكور من ان مستند العامي في عمله
ورجوعه الى المفتي فان الداعي الى ذلك ليس الا ما هو المغروس في جبلة الناس من رجوع الجاهل الى العالم وذلك ان كان بواسطة تحصيل العلم
بالحكم الا ان الاغلب عدم حصوله منه بل لا يحصل الظن ايضا كما هو ظاهر راجح جدا انه مع ذلك فهو المقرر من الائمة ع والمطابق لما عليه
العمل من الامة فقد يتأيد [illegible] ايضا بذلك طريقا الجاهل هل هذا هو [illegible] للمجتهد في دعوى العامي العمل بالظن الحاصل من قول الميت كيف
لو قيل بان الظن هو الطريق في حق المقلد يلزم منه ما يخرب به اساس الشريعة وفرض العامي مجتهدا لان ذلك الدليل العقلي لا يختص
بالتقليد بل يعم سائر الامارات الظنية والقول بان الاجماع انما قام على عدم جواز العمل بغير التقليد من الامارات الظنية مع ان المناط
هو الظن بعد انه متناقض في حكم العقل الشرعي على وجه لا مصحح له كما بيناه في وجه استثناء القياس مما لا سبيل الى اثباته فان الانصاف ان المنع من
التقليد انما هو بواسطة ان التقليد طريق خاص في حقه ثم انما على تقدير الظن فلانه انعقاد الاجماع على عدم جواز العمل بما يستفاد
للعامي من الاخبار على وجه ظني ومن المعلوم ان ذلك يوجب [illegible] جديد كما هو ظاهر [illegible] انه يجب [illegible] عن مثل هذه الظنون قلت
يجوز للعامي الردع مع عدم حصول الظن من قوله الظن من قوله وكون الحكم مظنونا في حقه سلمنا الاجماع على عدم جواز العمل بتلك
الامارات [illegible] على تقدير كون التقليد طريقا لكنه لا ينفع لانه ليس بيده ما يعرف العامي والاطلاع على الاجماع [illegible] المسألة كما يظهر
واخبار المجتهد له ربما لا يوجب الظن واما ثالثا فلان الظن الحاصل من الاجماع المنقول والشهرة المحققة بين العلماء الماهرين المطلعين
على الاسرار الالهية اقوى من الظن الحاصل من قول الميت في المسألة الفرعية بل لا يكاد يقاس احدهما بالاخر فقولنا ان الظن بالواقع يستلزم
على الظن في الحكم الظاهري قلنا قد فرضنا عن ابطال هذا القول كالقول بلزوم الاخذ بالظن في الحكم الظاهري في محله فان نظر العقل
في دليل الانسداد الذي هو العمدة في الادلة هو الحكم بلزوم تفريغ الذمة ولا فرق في ذلك بين الواقع وبين بدله [illegible] هذا
الظن في نظر المقلد والكلام على تقديره فلا دليل على لزوم الاخذ بهذه الاقربية لانا نقول ان اقربية هذه الظنون في نظر المجتهد
هو المتبع فان نظر المقلد قد عرفت عدم نصبه طريقا [illegible] ولا يمكن [illegible] في [illegible] كل ما عرفته هو [illegible]
الاخذ بهذه الاقربية فان دليل الانسداد لا يمكن ان يكون مقتضاه حجية كل واحد من هذين الظنين اللذين يقتضي [illegible]

عدم عينية الاخر فاما ان يوخذ بكل واحد من هذين الظنين خارج عن الدليل فهذا بعد كونهما الا ان الدليل العقلي غير قابل للتخصيص مثبت للمطلوب هو عدم اعتبار قول الميت الذي صار مظنونا واما ان يقال بان الاولى استعمال الظن في المسئلة الاصولية لكونه بمنزلة الدليل للظن في المسئلة الفرعية وهو بعينه مثبت للمطلوب واما ان يقال بان اللازم هو الاخذ بالاقرب الى الواقع وهو المدعى وانما التخيير بين الظنين عند الاقربية فيما لا ترجيح لان العقل يحكم بالاخذ باقوى الظنين بالبديهة عند التعارض فان قيل ان الاجماع في المسئلة الاصولية بعيد التحقق فلا يحصل الظن من منقوله سيما ان لم يكن المسئلة معنونة في زمان الائمة قلت لا نزاع في امكان تحقق الاجماع في الاحكام الشرعية اصولية كانت او فرعية فان كثيرا من المسائل الاصولية اجماعية مع انك قد عرفت ان المسئلة فرعية لوجود المناط فيها وهو انتفاع المقلد منها فيها لو كانت معلومة واما عدم تداول المسئلة في زمان الائمة فممنوع لذكر كثير من المحدثين انا استندنا في اثبات مقصودهم الى السيرة المستمرة في زمان الائمة ونحن عدنا لا نزاد على هذا الحجة نبرهن على ان هذه المسئلة كانت متداولة في زمن الائمة الثاني من وجوه تقرير العقل ما افاده السيد الجزائري في محكي منبع الحيوة وهو ان قضية المنع صحة احد تقليدي المقلد وبطلان الاخرى اذ اما ان المجتهد بين الصلوتين ولازم هذا ان يكون شريكا للشارع في الاحكام الشرعية هذا لا ينطبق على اصولنا الا ان علمائنا يحكون كلام الشارع ويعملون بما نقلوا وفي اتباع اقوالهم بين حيوتهم وموتهم وانما بنا سبيله هذا لو كان صار امرا ابديا كما كان الكوفي كل حيث قال في مسجد الكوفة قال علي عليه السلام كذا وانا اقول كذا والجواب عنه من وجهين **الاول** بطلان المحذور فيما لو عرض للمجتهد الفسق او الجنون او الكفر او تغير الرأي الى غير ذلك من اسباب العدول في الثاني الحل بان هذا الكلام مبني على ان يكون الفتوى هي الرواية المنقولة بالمعنى وقد قررنا الفرق بينهما لذلك لا يجوز التقليد فيما طرء الفسق بعد الفتوى مع جواز الاخذ بروايته حال العدالة لا الاخذ حال الافتاء فيما لو حرفا المجتهد تارة يكون هذا الا انه بطاعته وتارة لا يكون وليس ذلك شركة للشارع فان هذه احكام ماخوذة منه ثم من لا يبالي بالطعن على العلماء الصالحين الذين ينبغي ان يوقف في حقهم لولا موتهم لانطمست آثار الشريعة والتعريض عليهم بما عرفت في ذيل كلام لا يبعد في حقه عوا اشتراكه للشارع نرى ان لا ما عهم يرضى بعقابه نحوا مثل الشهيد والمحققين وغيرهما من العلماء العاملين والفضلاء الكاملين بجمال الكوفي حاشاهم ثم حاشاهم **الثالث** الاستصحاب وتقريره من وجوه فانه تارة يراد استصحاب الحكم المستفتى فيه وتارة استصحاب حكم المفتي فعلى الاخير يقال ان المجتهد الفلاني كان ممن يجوز الاخذ بفتواه والعمل مطابقا لاقواله وقد شك بعد الموت انه هل يجوز اتباع اقواله اولا فيستصحب كما انه يستصحب ذلك عند تغير حاله من المرض والصحة والشباب والشيب ونحوها وعلى الثاني يقال ان للمقلد الفلاني كان الاخذ بفتوى المجتهد الفلاني في حال الحيوة وبعد الموت نشك فيه فنستصحب الجواز المعلوم في السابق وعلى الاول يقال ان هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني ونشك في ذلك فنستصحب حكمها الى غير ذلك من وجوه تقريره فانه يمكن ان يقال ان المكتوب في الرسالة الفلانية كان جائز العمل فنستصحب جواز العمل به بعد الموت والجواب عن هذه الوجوه ان الاستصحاب يحتاج الى تمهيد وهو انه قد قررنا في مباحث الاستصحاب ان جريانه موقوف على بقاء الموضوع على وجه اليقين انه بدون العلم ببقاء الموضوع ليس من النقض من الموارد المنهي عنها في قوله لا تنقض فان عدم ترتيب احكام زيد على ما لا يعلم انه زيد لا يعد من النقض في احكامه بوجه فالقضية المعلومة في مورد الاستصحاب لا بد وان تكون متحدة مع القضية المشكوكة موضوعا ومحمولا حتى يمكن انسحاب احكام الموضوع من المحمول ونحوه في الزمان الثاني وليس المراد بالموضوع مثلا الموضوع لتلك القضية بل المراد كل ما يمكن ان يجعل مبتدأ في العبارة اذ المناط هو عدم صدق النقض عند عدم العلم بوجود ذلك مشترك في الكل وهذا المعنى هو الداعي للامين الاخباري حيث انكر حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية فالتمسك بالاستصحاب من بعض الاخباريين من دون ملاحظة وجود المناط فيه بما هو خيانة منه للامين ونحن وان قلنا بعدم استقامة ما ذكره على وجه الكلية الجزئية على الوجه المذكور في الاحكام فيما اذا كان الشك في الرافع كما اوضحنا سبيله في مباحث الاستصحاب الا ان ما ذكرنا من المناط من اتحاد القضيتين مما لا مناص عنه في صدق الاخبار الدالة على الاستصحاب وبالجملة فكما ان العلم بانتفاء الموضوع يمنع جريان الاستصحاب كذا عدم العلم بوجوده ايضا يمنع جريانه كما ان نفي الوجوب عن غير الصلوة مثلا ليس نقضا لوجوب الصلوة فكذلك نفي الوجوب عما لا يعلم انه صلوة ايضا ليس نقضا ولعله ظاهر واذ قد عرفت هذه المقدمة نقول ان هذه الوجوه منقحة جدا كما لا يخفى على من امعن النظر فيها وجريان هذه الاستصحابات موقوف على العلم ببقاء الموضوع ونحن لو لم ندع العلم بارتفاع الموضوع في هذه الاستصحابات نظرا الى ان المناط هو الظن وهو مرتفع بعد الموت فلا اقل من الشك في بقائه اولا على تقدير تسليم كون الموضوع هو الظن واما من الشك في تعيين الموضوع وعلى التقديرين لا مسرح للاستصحاب فان قلت لا نسلم

فلو اجرى بها النسخ فيما بين نسخ حكم م

ان الظن هو الموضوع حتى يمكن القول بعدم العلم سبقا انه بعد الموت مع انه غير مسلم ايضا بل الموضوع هو القول الذي لا يعقل فيه الفرق الا بالارتفاع والبقاء ضرورة انه من الامور الغير القارة التي وجودها عبارة عن حدوثها ولا بقاء لها ولذلك ولجة غير معقول البقاء وفيه غير معقول الارتفاع قلت لا اشكال عند القائلين بالفتوى والتقليد في الاجتهاد ان المدار في الفتوى هو الظن ولذلك الملكة او نفس الاجتهاد وان لم يكن هناك قول لا يجوز التعويل على القول السابق ونوضيحه ان الاحكام الاجتهادية انما هي احكام ظاهرية على ما صرح به جميع ارباب الاصول والظن في الاحكام الظاهرية انما يكون موضوعا لما يترتب على المظنون والبقاء فانه هو بحجية الظن في الامور الشرعية الاحكام الفرعية فانه يكون وسطا في القياسات التي يطلب فيها ترتيب اثار متعلقها لتلك الظنون الظنون التي قد كانت طرفا اليها في حدوثها ونفسها مثلا ان شرب الخمر المظنون حرمته بواسطة امارة ظنية معتبرة انما يثبت الحكم في مقام العمل والنظر بواسطة الظن كان يقال ان شرب الخمر مما يظن حرمته بواسطة امارة كذا وكل ما يظن حرمته يجب ترتيب اثار الواقعية التي كان الظن طريقا اليه على ذلك المظنون فيجب وجوب ترتيب الاثار على هذه الحرمة المظنونة من لزوم الاجتناب عنها وغيرها من الاحكام ونلك على الغاية نعم يتم كون القول موضوعا في المقام فيما اذا قلنا بان الفتوى هي عبارة عن نقل الحديث على وجه المعنى كما زعمه الاخباري وهو خلاف الواقع كما لا يخفى على المطلع واما حديث بقاء الظن بعد الموت وارتفاعه فالانصاف كما عرفت انه لا يعقل فيه التفاضل لامارات من الطرفين الا ان المقصود في المقام غير منوط بذلك اذ على القول بالبقاء ايضا لا نعلم بان الحكم فيما الى ... الظن بعد الموت فان القول به موقوف على ان يكون الظن موضوعا على وجه الاطلاق سواء كان بعد الموت او ... غير معلوم لان دليل التقليد عمدة ما هو المتحقق منه في الاجماع والضرورة والسيرة ولا يستفيد شيء منها في تشخيص الموضوع وانما الاطلاقات فان الادلة على التقليد كما ادعاها بعضهم فقد عرفت انه لا اثر فيها على التقليد او على تقديره فلا يستفاد منها ان الموضوع هو الظن على وجه الاطلاق بل الظاهر من جملة من الادلة كما شئت بل الغاية الامرية بالرجوع الى اهل العلم غيبا الحي كما ستعرف تفصيله في ذلك ان شاء الله فان قلت نمنع عدم الاستصحاب في المقام بواسطة الاشكال في امر الموضوع انا بلا انهم كلما نهم في جملة من الموارد فانهم باستصحاب جواز النظر الى الزوجة والزوجية لاحد هما بعد الموت مع ان الموضوع انما هو الحيوان الناطق ليس موجودا بعد الموت قطعا فانه جماد صرف ويحكمون باستصحاب الملكية فيما لو انقلب الخمر المغلوب من الخل خلافا في المرتبة الثانية مع ان الخلية في الثانية ليست الخلية الاولى لامتناع اعادة المعدوم وكذا لو فرض جنون المملوك بعد موته فانه يستصحب الملكية السابقة الغافر بالرقبة الاولى مع ظهور الاختلاف وكذا يحكمون باستصحاب الكرية بعد القطع باختلاف الموضوع فان المستثنى قولك انه هذا الماء كان كرا في السابق قطعا لما في قسمة في ذلك منع جريان الاستصحاب في المقام كان يقال ان ذلك الرجل كان قبل موته جائز التقليد بعد الموت فيستصحب وليس الاختلاف في المقام اشد من الاختلاف في الموارد المذكورة قلت بعد الغض عن جريان الاستصحاب في الموارد المذكورة ان ذلك يتم بناء على العرف في امر الموضوع لا انصاف نحن نمنع جريان الاستصحاب في المقام على هذا التقدير الا ان الكلام في ثبوت ذلك التقدير فان نمنع ان المرجع في جميع موارد الشك هو العرف لا يجري عليه ... في الموارد التي لا ابا عدها المشهور واما زمره اخرى من الامارات بالجملة فالاستدلال بالاستصحاب انما يتم فيما اذا لم يكن الفضيلة المعلومة موجودة مع الشك ولكن يجب الله فرقان قلت ان ما ذكر انما يتم فيما ... الاستصحاب في اصل ... ثم فيه بعد الاستصحاب الموضوعي لا مجال للشك ... استصحاب الموضوع ... الاستصحاب الحكمي ... بعض الموارد ... الا ان استصحاب الموضوع لا يجدي في ترتيب الاحكام الغير الشرعية وجريان الاستصحاب الحكمي ليس من الاحكام الشرعية ... الموضوع واما ثانيا فلان الاستصحاب الموضوعي بعد جريانه لا حاجة الى الاستصحاب الحكمي فانه بمنزلة المزيل على انه لا مقتضى لاستصحاب الموضوع الا ترتيب الاحكام التي منها الحكم المشكوك وان يريد من استصحاب الموضوع ترتيب ... وهو جواز التقليد فلا استصحاب فهو لا يجدي شيئا اذا لم يكن من الاصول المثبتة كما حرر في محله نحن نصلح ... استصحاب موضوع وجوب التقليد او جوازه من دون ان يقصد ترتيب ظن بفتوى الميت لا يجدي في الاحكام على فتوى ... ان اثبات الارتباط بوجه من الوجوه الى الفتوى فهو من الاصول المثبتة فان استصحاب الموضوع المطلق لا يعتبر في شيء خاص لا بعد احتمال فقدان عقليا او عاديا وذلك نظير استصحاب وجود الكر المطلق في الحوض لاثبات كرية الماء المخصوص فانه لا يجدي في ذلك الا بعد العلم بان ذلك المطلق غير منحصر الا في الفرد الموجود وبالجملة الاحكام الثابتة للموضوع المطلق في الشريعة لا بد من حملها وترتيبها على الموضوع المستصحب فاحكام الموضوع الخاص فلا يترتب على استصحاب الموضوع المطلق فان قلت ان جواز العمل وترتيب الاحكام انما هو من احكام مطلق الموضوع ... في المقام اثبات ان القول هو الموضوع او غيره للضرورة ان الاستصحاب لا يقتضي ذلك بل

المراد الاخذ بالاحكام السابقة حال الحيوة المتفرعة على موضوعها الواقعي وان لم يكن معلوما لنا اذ الحصول الا انه معلق على وجه
حال الحيوة وبعدها لو سلمنا ثبوت وجوب ما يترتب عليه الاحكام فيستصحب تلك المعلوم الاجمالي ويترتب عليه احكامه نظير استصحاب وجود
الكر المطلق فيما اذا كان مما يترتب عليه حكم كما لو نذر ان يعطي فقيرا درهما لو كان الكر مثلا موجودا قلت نعم الا انه يكون المقول ان الموضوع
هو الظن المعتد به وتثبت هذه الاحكام على غيره في الشريعة عند انتفائه وهو غير معلوم الوجود وعلى تقديره الوجود فلا عبرة بالاحتمال بل
الحيوة فيه صاعدة مدخلية الحيوة في الموضوع لا يجدي لان ذلك لا يشخص ان الموضوع هو الظن المطلق وبعبارة اخرى ان مع جريان الاستصحاب
موقوف على العلم ببقاء الموضوع واحتمال ارتفاعه في الواقع واصالة عدم المدخلية لو كانت مفادها في الشرع وجود الموضوع كان مجديا
لا يترتب على عدم المدخلية وجود الموضوع الا بواسطة مقدمة عقلية فتأمل في المقام فان الامر كان من الغموض والخفاء وهذا تمام الكلام
في الوجوه العقلية وله ايضا بعض الوجوه الاخر الا انا لا نصادف ان التعرض لها يوجب التطويل فيما هو الاهم واما الكتاب فالذي يمكن ان يستدل منه
على مطلوبهم على ما زعموا ايات الاولى قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون والتقريب ان الاية تدل على وجوب الحذر بعد الانذار الواجب اما لان الحذر لا يعقل جوازه بعد وجود المقتضي
وعند عدمه لا يحسن واما لان وجوب الانذار المفروض في الاية مقدمة للحذر يدل على وجوبه ان وجوب المقدمة دليل على وجوب
ذيها لان عدم وجوب الحذر على تقدير وجوب الانذار يوجب اللغوية نظير ما عليه في المسالك في قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
وجوب اتباع قولهن والانذار عبارة عن الابلاغ مع التخويف وهو كما يصدق في الرواية فكذلك يصدق في الفتوى بل الظاهر انه
على قبول الرواية لان حكاية بدون التخويف لا يسمى انذارا ومع التخويف لا دليل على اعتباره لان التخويف موقوف على اجتهاد المنذر في حكاية
ولا دليل على لزوم متابعة الراوي ما لم يكن فهمه حجة للمنذر ربما لا يفيد حجة لخلاف المفتي فان اعتقاده حجة في حق المستفتي فلو قال
ايها الناس اتقوا الله في شرب الخمر فانه يترتب عليه لو اخذة الالهية فقد حصل التخويف ووجب التخوف والحذر واما الوجوه
واما الوجوب للانذار واما اللزوم للتخويف فيما لا يحصل معه التخويف الا بعد التخويف ولغيره بعد القول بالفصل بالجملة فالاية
في وجوب التفقه ووجوب الانذار وربما يستتبعان وجوب الحذر والقبول على احد الوجوه الشاملة بالجملة للرواية والفتوى كما عرفت
الانذار كما يصدق في فتوى الحي فكذلك يصدق في فتوى الميت بواسطة التخوف الحاصل من مراجعة ما جعله الامام التخويف كما يرجع
كتابه فانه يصدق انه انذر ولو في زمان حيوته وحصل التخويف ولو بعد مماته فيجب اتباعه فالاية باطلاقها تدل على وجوب
فتوى الميت لصدق الانذار وان بعث عن ذلك فنقول لو فرضنا ان المجتهد انذر في حال حيوته ولم يبلغه المقلد عصيانا انه لا اثر
مونه اتباعه فهل ترى عدم صدق الانذار في مثله وليس ذلك من التقليد الاستمراري بل هو تقليد بدوي اذ المفروض عدم الاخذ
بالفتوى في حال الحيوة وعدم العمل بها فان قلت ان الاية ظاهرة في النفر الى الحجة كما تشهد به الايات التي قبلها وبعدها فتدل
على وجوب التفقه والانذار نعم ربما يترتب على النفر التفقه من حمل الاخطار انا رحمة الله على اوليائه وظهورهم على اعدائه وغير ذلك
ولا دليل على وجوب ما يترتب على الفعل اذا لم يؤخذ الفعل الواجب مقدمة له بل كان الترتب اتفاقيا كما هو الظاهر قلت امرها في
الاية في ايات الجهاد لا ينافي ظهورها في وجوب التفقه والانذار الموقوف عليه الاستدلال مع ورود الاخبار الدالة على ان الاية في
التفقه من الامر كما نستفاد من اسئلة لان الامام عليه السلام فسر بالفضل عن الرضا قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله الى ان قال
الى ان قال ونقل اخبار الائمة الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل ولولا نفر الاية ولا يخفى ان اختصاص الاخبار المذكورة بالدلالة
على اختصاص الاية بالرواية ثابتة لعموم ما ذكرناه مما هو مناط الاستدلال لا ان عموم الاطلاق وفي الاستدلال الاول الاية في
الرواية على وجوب تحصيل معرفة الامام بعد موت الامام السابق لا يدل على اختصاصها بمثل ذلك لا اشتمال الخبر على ما هو
هذا غاية ما يمكن الاعتماد في المسألة والاية مع ذلك فلا دلالة لها فيها على المطلوب توضيحه ان المقام بعد الاذعان بان الاخبار
يحتمل ان يكون من وجهين احدهما اعتبار من حيث انه طريق الى الواقع وان قول العالم هو المرجع للجاهل فانه يكون طريقا الا
الطريق في الامور الغير المعلومة مثل رجوع الجاهل بصناعة الى اهل تلك الصناعة في استعلام ما يتعلق بغرض منها التي لا يكون
معتبرا من جهة انه حكم ظاهري تعبدي بل يلحق وان لم يحصل العلم ولا يثبت ذلك كون الحكمة في جعله طريقا هو كونه طريقا الى
الواقع في الغالب فيكون من الظنون النوعية كالامارات التي لا تدور مدار حصول الظن الفعلي منها وان كان الوجه في جعلها كاشفة
في الاغلب ثم لا ريب ان هذين الوجهين متخالفان في الحكم الموضوع على احدهما يغاير الاخر فاذا الاول غير محتاج الى جعل
حكم سوى الاخبار عما هو ثابت في الواقع بخلاف الثاني فانه لا بد فيه من انشاء حكم ظاهري في موارد تلك الامارة ولعل المراد

وجوب قبول الفتوى على الجاهل من ادلته

على الفطن فان ديدنهم التمسك بالآية لاثبات الوجوب الاول فهو حسن فان في الآية دلالة على تعبد ما عليه العقلاء في امثال
مطالبهم من الامارات المفيدة لها انه لا يستفاد من الآية الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار في الجملة واما وجوب التأسي على الانذار
فهو مبني على ما هو المناط فيه عندهم من حصول العلم المستند فيه او ما هو يقوم مقامه عندهم كالظن المتاخم بالعلم على وجه لا يعتنى باحتمال
خلافه بوجه ولذا صح التمسك بها فيما يطلب فيه العلم فلا يكون الآية مخصصة للادلة على حرمة العمل بما وراء العلم ولذلك استشهد الامام عليه السلام بها
على وجوب النفر لتحصيل معرفة الامام كما في رواية عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات
وليس له امام مات ميتة جاهلية قال عليه السلام حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه
ان الامام اذا مات رفعت حجته وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية
فانه من المعلوم ان معرفة الامام انما يطلب فيها العلم لا يكتفى فيها بمتابعة الغير من غير حصول العلم فلا دلالة في الآية الا على لزوم
التفقه والانذار من حيث ان الانذار يوجب الحذر عند حصول العلم او ما يقوم مقامه في العادة وهو ظاهر لكن التقليد المطلوب
اثبات جوازه للعامي والمبتدي لا يراد منه ذلك الطريق العلمي او ما يقوم مقامه ان ذلك لمن انصف من نفسه وراجع موارد التقليد في كلمات العلماء
حيث انهم مطبقون على ان التقليد طريق خاص للمقلد ونحن ايضا نتكلم في مثل هذا التقليد وان ربما يثبت الوجوب لنا كما هو المعهود
فيما نحن فيه فالانصاف عدم نهوض الآية على ذلك فان المنساق منها هو المنساق من جميع الادلة الدالة على لزوم ابلاغ الاحكام الى
هذه الناس الى الواقع وليس مفادها الا مثل مفاد قول القائل اخبر زيدا بقيام عمرو ولعله لا يستفاد من هذا الكلام انشاء حكم
في الظاهر وجوب العمل بخبره وان لم يوجب العلم فما يوجد من ذلك ملاحظة لفظ الحذر في الآية فان ذلك ليس من الامور الاختيارية بل هو امر
قهري لكنه بعد حصول العلم في العقل بحكم بوجوده فعلا وعلى نحو الموارد التي يحكم بوجوبه بالجملة فالظاهر منها وجوب الانذار الذي يترتب
عليه الحذر الموجب لتحصيل العلم بالتكاليف او رفعه كما هو قضية حقيقة الحذر فتدبر وسلمنا دلالة الآية على التقليد المتعارف لكن لا
يدل على تقليد الميت لان الظاهر من ذلك التعقيب جواز الاخذ بانذار الحي كما يستفاد في بعض الانظار من الاطلاق فلعله مبني على قاعدة
التكليف وليس المقام منه لانه ليس الشك في العموم والخصوص بل الشك في الحكم الشرعي كما هو ظاهر واما صدق الانذار فيما اذا كان المنذر او احد
السبب في نصب العلامة فهو على خلاف الظاهر فان السبب ليس انذارا حقيقة واما فيما لو عصى المكلف بعد انذاره في زمن حياته فان اخذه
العاصي للعمل ثم لم يعمل به عصيانا فعلى القول بان التقليد هو الاخذ يكون التقليد الاستمراري وعلى القول بانه العمل فلم
يتحقق تقليده سواء اخذه او لم ياخذه ولا نسلم وجوب الحذر بعد الموت في الصورة المفروضة فان الظاهر من الآية ترتب الحذر على الانذار فيما يصح
انتزاع وصف المنذر من المنذر ولا يصح ذلك بعد الموت فلو سلمنا الاطلاق لكن الانصاف ان الاجماعات المنقولة في صدر المسألة يكفي
في تخصيص الآية وتقييدها بصورة الحياة ثم انه ذكرنا من تسليم الاطلاق انما هو مبني على ان يكون وجه الاستدلال بالآية هو ما افاده
في المعالم من ان بعد انسلاخ كلمة الترجي عن معناها تكون ظاهرة في محبوبية مدخولها للمتكلم لان ذلك يمكن ان يكون علاقة في
المقام واذا تحقق حسن الحذر وجب لان صحة حسن المقتضي يستتبع عدم الاحسن لان العقاب اما معلوم الوجود فيجب الحذر او معلوم العدم
انه لا يعقل الشك في العقاب فلا يحسن الحذر ولا ينافي ذلك حسن الاحتياط الا مع الامن كما لا يخفى اذ بدونه فالاحتياط واجب واما
على ان يكون وجه الاستفادة هو الملازمة العرفية بين وجوب الانذار وحرمة الرد ووجوب القبول فظاهر انتفاء الاطلاق وسنعرف
توضيحه في الآيات الآتية **الثانية** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لانه لو فرض السؤال ثم ان المسؤول يعلن الجواب
ملتزم بالقبول لكان لغوا وجوب السؤال كما عرفت في استدلال الشهيد بحرمة كتمان ما في الارحام على وجوب قبول قولهن والانصاف ان
لا دلالة في الآية على التقليد اصلا اما اولا فلان الظاهر من سياق الآية هو ارادة علماء اليهود كما رواه علماء التفسير فان الآية واردة في
مقام معرفة النبي صلى الله عليه وآله ومن الظاهر ان ذلك لا يكفي فيه غير العلم فيفيد الآية ارادة طريق الى ما يوجب العلم وهو الظاهر من قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون
فانه ظاهر في ان الوجه في وجوب السؤال هو تحصيل العلم ولو اغمضنا عن ذلك ولم ناخذ بما هو اللائح من سياقها فهناك اخبار
عديدة مشتملة على الصحيح وغيره دالة على ان اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام على وجه الحصر واما ثانيا فلان بعد فرض الدلالة الاطلاقية فيها على
وجه يشمل المبتدي من الظاهر انه هو في الحي اذ لا يعقل السؤال من الميت واما وجوب القبول فالمفروض انه مدلول التزامي لوجوب السؤال
ولا يعقل الاطلاق والتقييد في المدلول الالتزامي اذا الموجب هو لزوم اللغوية لولاه ويكفي في دفعه القبول حال الحياة لا على
الثالثة آية الكتمان وهو قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في
الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون دلت الآية على وجوب الاظهار وحرمة الكتمان وهو يلازم وجوب القبول فيه

اولا ان الموثق لا يمكن تخصيصه في العموم او مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي ص ومن المعلوم ان ذلك لا بد فيه من العلم فلا ربط
فيها على التقليد التعبدي وثانيا ان المتبادر الكثرة اطلاقا بالنسبة الى الميت بعد تمامية ما يوجب الرابعة انه انما يدل على
على التقليد لاستناد لان العلماء بها على عدم الرجوع الى المفتي فلولا انه لا انها لو يكن له وجه فيه انما النبأ هو الاخبار عن الواقع لا الاخبار
عن الاعتقاد ثم ان اوجه الاستناد الى بها من حيث ان الاخبار عن الرأي ربما يكون كذبا فالعدالة معتبرة فيه من هذه الجهة وما
فما يمكن الاستيناس بها على المدعى صنفان الاول الاخبار الخاصة الواردة في مقامات خاصة مثل ما دل على الامر بالرجوع الى
زرارة بقوله اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله ع حين ما سئل ابن ابي يعفور عمن يرجع اليه اذا احتاج او
سئل عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم وقوله للمعقر فوتي عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله لعلي بن المسيب عليك
بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا وقوله لما قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك كل وقت افيونس
بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني فقال نعم وفيه لا دلالة على ان قبول قول الثقة مفروغ عنه ثم ان السائل سئل عن
الضعيف ومنها في الكافي عن احمد بن اسحاق قال سئلت ابا الحسن ع وقلت له من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقة
فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون وقال الصادق لابان بن تغلب
اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وقوله ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا ووجه
الدلالة في هذه الاخبار ان بعضها مخصصة بالفتوى وبعضها شاملة للرواية ايضا فيكون هذه الروايات دالة على التقليد
وباطلاقها تدل على جواز تقليد الميت ايضا والجواب ان قضية الانصاف عدم دلالة جملة من هذه الاخبار على قبول قول المفتي وعلى تعبد
الدلالة فلا دلالة فيها على قبول قول الميت وفتواه الا ترى ان الامر بالرجوع الى الحي مع كونه حيا يدل على ان الميت لا يمكن الرجوع اليه
وعلى تعبد الدلالة فلا دلالة فيها على ما هو المطلب في زماننا فان جواز الرجوع الى الاموات فيما اذا كانوا مثل هؤلاء الاجلاء الذين
يكون فتاويهم بمنزلة رواياتهم كما يستفاد من قول الشيخ ابي القاسم العمري في كتب الشلمغاني اقول فيها ما قال العسكري ع في كتب
بني فضال فانه مبني على ان فتاويهم انما هي منقولة لروايات فلا عبرة بقياس حال غيرهم بهم ثم ان الثاني فهي الاخبار العامة وهي كثيرة
منها ما يدل على وجوب قبول الحكم عند التنازع مثل رواية عمر بن حنظلة الواردة في الترجيحات انظروا الى من كان منكم قد روى
حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانه بحكم الله استخف الحديث
ومثل مشهورة ابي خديجة انظروا الى رجل يعرف شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم حكما ودلالتها على التقليد انما هي من الامور الاولى
كما قيل واما العدم القول بالفصل واما بواسطة ان رفع الخصومة المترتب على القضاء فيكون موقوفا على قبول فتواه وثم الاخبار
التركيب ومنها ما يدل على وجوب الرجوع اليهم الشامل للرواية والفتوى باطلاقه مثل قول الحجة عجل الله فرجه على ما رواه المشايخ
الثلاثة في الغيبة واكمال الدين والاحتجاج في التوقيع الشريف لاسحاق بن يعقوب اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة
احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله وجه الدلالة انه ع امر بالرجوع الى رواة الاحاديث وهو باطلاقه شامل للرواية والفتوى
على التنزل فقوله ع فانهم حجتي عليكم يوجب ذلك لان الحجة يقبل قوله وفتواه ايضا وهو دليل على اعتبار قولهم بعد موتهم ايضا فان الحجة قوله
معتبر مطلقا ويؤيده قوله وانا حجة الله فان ذلك يفيد ان حجيتهم من جملة حجيته انما هو من قبيل حجية نفسه ع الموجب لاعتبار قولهم بعد موتهم
ايضا ومنها ما هو صريح في جواز التقليد كرواية الاحتجاج عن تفسير الامام ع في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني والرواية
لا بأس بايرادها وهو انه قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم
لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك
القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال ع بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية
من جهة اما من حيث استووا فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علمائهم واما من حيث افترقوا
فلا قال بين لي يا ابن رسول الله قال ع ان عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشا وبتغيير الاحكام عن وجوهها
بالشفاعات والتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا
ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعرفوهم يتعاطون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه
فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لا يجوز
قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل فيما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله ص اذ كانت دلائله

او ضح من ان يخفى واشهر من ان لا يظهر لهم ولذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب
على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالاحسان على من تعصبوا له وان
كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة
فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك
لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منها عنا شيئا
كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء
على غير وجهها لقلة معرفتهم واخرى يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم في نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا
يقدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا وينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضيفون اضعافه
من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء
شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي ع انتهى الحديث الشريف وجه الدلالة ان الامام ع حكم بجواز تقليد من كان ذا
ما العنوانات المذكورة من الصيانة للنفس والحفظ للدين والمخالفة للهوى والاطاعة للمولى وحيث انه ع كان في مقام بيان الصفات التي
يعتبر فيها جواز التقليد ولم يذكر الحيوة فيها دل ذلك على عدم اعتبار الحيوة في المفتي ثم ان تقرير الامام ع للسائل ايضا دال على جواز
اذ لو لم يكن جائزا كان الواجب في الجواب عدم الالزام مثل التقليد من غير حاجة الى بيان الفرق وهذا ايضا يؤيد الحديث ما عن المحاسن في
ما يحكي البحار قال ابو جعفر ع ويقول العلماء فاتبعوا ومنها ما يستظهر منه جواز الرجوع الى فتوى الميت بخصوصه مثل ما سبق من
العسكري في كتب بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما راوا وفانه لا مر بعدم اتباع ما راوا ولو كان بعد موتهم اشارة الى جواز الاخذ بما
يراه غيرهم بعد موتهم والا لم يكن وجه لاختصاصهم بالحكم ومثل ما ورد في كتاب يونس بن عبد الرحمن المسمى بيوم وليلة عن ابي
بعد ان نظر فيه وتفحصه قال هذا ديني ودين آبائي وقول ابي جعفر ع رحم الله يونس ومنها جميع الروايات التي تدل
على عدم تغير احكام الله تعالى بمرور الدهور وبمضي الاعوام والشهور كقوله ع حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة
فان موت المجتهد لو كان مؤثرا في عدم جواز الاخذ بفتواه كان ذلك موجبا لتحريم ما احل الله وتحليل ما حرم الله وهل هذا الا مضحكة
للنسوان وملعبة للصبيان ومنها الاخبار الدالة على ان العلماء ورثة الانبياء وان مدادهم افضل من دماء الشهداء وانهم افضل
افضل من انبياء بني اسرائيل وغير ذلك فان عموم المنزلة في الاخير وترجيح المداد على الدماء وكونهم ورثة الانبياء يقتضي عدم سقوط قولهم عن
الاعتبار بعد موتهم الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ترحيم العلماء كقوله رحم الله خلفائي فهذه جملة من الاخبار التي تدل على عدم
الفرق بين الحي والميت في الفتوى وانت بعد ما احطت بما تقدم من وجه التقريب في هذه الاخبار تقدر على القول بان المناط في هذه الروايات
انما هو العنوان الذي لا ينبغي التشكيك في بقائه لان ذلك شك في اصل حجوه كما في غيره من الامور الغير القارة وبعد ذلك فلا فرق قطعا
في حالتي الموت والحيوة كالروايات وعلى تقدير الشك فلا اشكال في جريان الاستصحاب الا ان الموضوع هو القول غير مرتفع قطعا
انما الشك في ارتفاع الحكم عن ذلك الموضوع فيستصحب الحكم وبالجملة فالرجوع الى هذه الاطلاقات على تقدير عدم جدانها في الحكم
فهو مجديه في الحكم الظاهري في جريان الاستصحاب والجواب اما عن اخبار الحكومة فبان بعد تسليم دلالتها على اعتبار الفتوى لا دلالة
فيها على جواز الاخذ بقول الميت لان ذلك اما ان يكون مستفادا من الاولوية او بعدم القول بالفصل او بواسطة التوقف في
التعارض الاطلاق فيها فانها كالادلة اللبية في القدر المتيقن منها هو صورة الحيوة واما عن التوقيع فانا لا نقول ان الظاهر
المراد بالرواية كما عنا يظهر من قوله الى رواة احاديثنا فان اخذ عنوان الراوي لعله يوهم ان المراد بالرواية لا بد من العلم بها بعد
وقبله مضافا الى ان الظاهر من التعليل هو الاختصاص بالاحياء فان الحجية لا يجد ضرورة عدم المساواة في جميع الاحكام العقلية بل
الشرعية ايضا وقبول قول الامام ع بعد الموت بواسطة العلم بصدقه لدليل العصمة وليس من الاحكام الشرعية كما هو واضح ثانيا
نقول لا اشكال في ان قول الامام ع واما الحوادث الواقعة ليس كلاما ابتدائيا في المقام بل الظاهر ان هذه الفقرة انما كانت مذكورة
في السؤال فحال الامام ع جواب جميع الفقرات على وجه التفصيل فقال واما الحوادث الواقعة ولا ريب ان عموم هذه الفقرة و
خصوصها موقوف على العموم والخصوص في كلام السائل فلو فرضنا ان السائل يقول عندنا من مال زيد كذا وكذا وهل يجب رده اليه
وارثه بعد الارث فيقال في جوابه واما اموال زيد فادفعها اليه او الى وارثه فلا وجه للاخذ بعموم الاموال المستفادة من
الجواب لا يجد التربية في السؤال والجواب لا وجه مستاف فيهما السؤال فمن عموم الجواب خصوصا لعل الحوادث الواقعة في

عبارة عن فتواه بالخصوص لا يبقى الحكم بتسرية حكمها الى غيرها فيكون الرواية خارجة من المحل فان قيل لقائل ان يقول ان ظ حال السائل وهو اسحاق بن يعقوب الذي هو من الاجلة كجلالة الواسطة وهو الشيخ الجليل ابو القاسم بن روح احد الابواب الاربعة ان لا يكون السؤال عما هو الظ منها فان ذلك لعله مما يخفى على مثل السائل والواسطة خصوصا بملاحظة التوقيع وسيما يمكن الاستيناس له ببعض فقرات السؤال الواردة في التوقيع كقوله عليه السلام واما وجه الانتفاع في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبتها السحاب عن الابصار وقوله عليه السلام واما ما سئلت عنه ارشدك الله وثبتك من امر المنكرين لي من اهل بيتنا وبني عمنا فاعلم انه ليس بين الله عز وجل وبين احد قرابة ومن انكرني فليس مني وسبيله سبيل ابن نوح الى غير ذلك وكيف كان فلا يطمئن النفس بان اسحاق بن يعقوب ما كان مطلعا على احكام عباداته ومعاملاته حتى احتاج الى المكاتبة الى الحجة مع شيوع التقليد والفتوى في ذلك الزمان وذلك ظ واما عن روايات الاحتجاج فبانه لا ريب في شمول الروايات للاصول الدين فان مورد السؤال انما هو فيه ولو لم نقل باختصاصها بذلك كما هو الظ منها على ما مر فقضية الانصاف انه لا يجوز حمل التقليد على ما لا يجوز في الاصول لاستلزامه تخصيص المورد وهو قبيح في الغاية بل لا بد من حمله على ما يوجب الاعتقاد وهو عند التحقيق ليس تقليدا بل هو اجتهاد ثم مفيد ما انه حاصل بواسطة حسن الظن بالعالم الذي فائدة ذلك الاعتقاد ولا يتفاوت في مثله بين الموت والحياة والكلام انما هو في التقليد التعبدي وليس بين التقليدين قدر جامع يصح استعمال اللفظ فيه على وجه كلي بل يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى فلا وجه لما يتوهم من انه يحمل اللفظ على العموم وعلى تقديره فليس فيه اطلاق بالنسبة الى حال الموت فان التفصيل بين الموارد بين لا بد ان يعلم من دليل خارج من هذا الكلام كقيام الاجماع على كفاية التقليد بمعنى في الفروع ومع ذلك فلا وجه للاطلاق كما هو ظ ولا يلزم خلاف ظ في لفظ التقليد فان ذلك من الاصطلاحات المتأخرة كما لا يخفى واما عن الاخبار الدالة على جواز فتوى الميت كما عن الرواية الاولى فبان الراي لا يراد منه الفتوى بل يحتمل ارادة ما راوه من مذاهب العلماء سلمنا ذلك كما لعله ظ لكنه لا يدل على جواز الاخذ بفتاويهم بعد موتهم انه لم يدل دليل على انقطاعهم في ذلك الزمان واما عن الثانية فنقول لانها على المطلوب اوضح اذ رجوع يونس لا دلالة فيها على ما نحن فيه بوجه نعم لو علم ان المكتوب في الكتاب مما كان من فتوى يونس وكان المعصوم عرضه على الامام استعمل اجواز العمل به كان ذلك دليلا واما قوله هذا ديني ودين آبائي ابعد مما لا دلالة له على المدعى كما هو غير خفي واما عن الروايات الدالة على عدم تغير الاحكام بعد ان الاولى الاعراض عن مثل هذه الاستدلالات لا لان لو استدل بامثال هذه الروايات انما تتم فيما اذا كان الشك في ترفع الحكم الشرعي في موضوع فالتمسك بها يكون مضحكة للمستدل وملعبة للصبيان وهو ظ والا فاللازم ان يكون جميع الامور المتغيرة لاوصاف الموضوعات لتبدل بها حكمها من الحلال الحرام او بالعكس وبطلان ذلك ظ جدا واما عن اخبار المنزلة والتفضيل فان الظ منها انها واردة في مقام بيان الفضيلة وذكر علو درجاتهم ورفع مراتبهم ولا دخل لها بحجية اقوالهم حتى يقال ان المنزلة يوجب الاخذ باقوالهم بعد الموت ايضا ولعمري ان مثال هذه الاستدلالات لا يوجب الا الوهن في الاعتماد على التمسك بها فالاولى الاعراض عنها واما عن معلومية المناط من هذه الاخبار فقد عرفت فسادها انه لم يدل شيء منها على اصل التقليد فكيف يمكن تنقيح المناط منها كدعوى تشخيص موضوع الحكم لترتيب الاحكام الظاهرية فان الظاهر ان ذلك مما لا يمكن البيان دونه خرط القتاد واما الاجماع فالمنقول منه لا يستقيم عليه واما المحقق فيمكن منعه لمن تتبع منها الاعتماد باقوال العلماء في الاجماع ولو كان بعد موتهم فان ذلك يدل على عدم سقوطها عن درجة الاعتبار عند العلماء وذلك امر معلوم لمن راجع كتبهم في الفقه وغيرها منها حرص العلماء على ضبط اقوالهم ومصنفاتهم كما يظهر ذلك من تدوين الكتب وتسطير الاساطير وبوبه ان ذلك من السلف والخلف حتى ان في بعض الاخبار ما يدل على ذلك منها [illegible] في المطالب الاخر في الاستدلال لا الفتوى هو معلوم كما يظهر من قولهم وتبعه في ذلك غيره وامثال ذلك ونقل بعضهم ان جماعة ممن تأخر عن الشيخ كانوا يقلدونه حتى ان زمن الحلي الا [illegible] على الشيخ في مطالبه ففتح باب الاجتهاد بعد ذلك منها ان محمد بن الثلث انتزعوا هذه الجوامع العظام من الاصول الاربعمائة من الكتب ولم يستوفوا ما جاء في كل مسئلة ولا ذكروه على نحو ما جاء بل كانوا اذا ارادوا الاستدلال على مسئلة عمدوا الى بعض فيها وبعض ما يعارضه مما كان اخصر ايضا فذكروه وتركوا ما عدا ذلك فانما على اصول وان كان صحيح الاسناد ومن يتتبع ما بقي من الاصول كالمحاسن عرف صحة ذلك فانا وجدناه اذا عنون بابا من الابواب ذكر فيه مثلا اكثر من عشرين خبرا وكان اكثرها من الصحاح عند الكليني والشيخ اليها وانتزعوا بعضها وتركوا الباقي مع صحتها محافظة على الاختصار ولو نقلوها [illegible] منها فهموا منها غير ما عقلوه وربما عمدوا على الخبر الطويل يشتمل على مسائل شتى من ابواب متفرقة فقطعوه ووضعوا كل قطعة في الابواب التي يناسبها وربما ارسلوا ما هو مسند اختصارا كما يقع كثيرا ومن هنا جاء الاضمار والقطع والارسال وانواع الاختلال فكان ما صنعوه من افق

انواع الاخبار ومع ذلك فعلمائنا قد ادعوا بانهم قد عملوا بها واعتمدوا عليها وسكتوا عن التفحص عن الاصول المعتمدة بعد تدوين الكتب
وذلك من اعظم انواع تقليد الاموات لم ينقض على احد من ارباب العلم انكار عليهم فدل ذلك الاجماع منهم على جوازه ومنها اتفاق المشايخ
من اصحابنا على الاعتماد بالجرح والتعديل بل من علماء الرجال من دون فحص عن السبب كما هو [illegible] وسببا للوثاقة او الجرح ولا يكون نقل
خبره وان ثبت فانظر الى محمد بن سنان فانه اشتهر عندهم بالضعف نقل السيد الجليل ابن طاوس عن المفيد توثيقه بل [illegible]
الا انها حصلت بغرائب الاسرار التي لم يطلعوا عليها غيره ثم الى عمر بن حنظلة فانه لم يوثقه حتى وصلت النوبة الى الشهيد فقال [illegible]
توثيقه من محل اخر وبعد التفتيش علم ان الشهيد انما استفاد توثيقه من رواية ضعيفة فاعتبر السند حيث [illegible] عمر بن حنظلة
فاذا [illegible] انا لا نكذب [illegible] وذلك يدل على ان تقليد الاموات من شعار المجتهدين ايضا فكيف [illegible] الى غير ذلك مما
يعبد [illegible] على الاخذ باقوال الاموات والجواب انه [illegible] الاجماع على تجدد المسئلة التي قد نقل غير واحد من الاساطين المهرة
من الخلاف فيها ليس لاحد الاجتراء على ادعاء الاجماع على المسألة [illegible] واما الامور التي [illegible] فهي مما لا يرجح عليه ولا
ينفع [illegible] التطمان [illegible] واما الاول فلان
على طريقة المتقدمين يتوقف على الاجماع وعلى طريقة اللطف والبرهان فهو موقوف على الاجماع اما في عصر واحد فلا
الى الاتفاق في جميع الاعصار [illegible] الاجماع فذلك [illegible] لاجل تحصيل الاذعان ولا ربط له
من التقليد [illegible] واما الثاني فلان [illegible] الكتب لا تحصر في التقليد [illegible]
مواضع الاجماع وكيفيات الاستنباط [illegible] الاستخراجات عن الادلة [illegible]
الى الاسرائيم [illegible] رائحة التقليد [illegible] مثل هؤلاء [illegible]
الفضل كان بعضهم يقلد بعضا انما هو [illegible]
والفرق بين تجويز التقليد على ما عرفت فيما تقدم واما الثالث فلان [illegible] في الدليل [illegible]
في ذلك [illegible] لانه [illegible] التقليد كما لا يطرق [illegible] في ذلك اللفظ [illegible] وسائط
بينهما [illegible] من التقليد [illegible] الشيخ والسيد [illegible]
واما الرابع والخامس فلان الاعتماد [illegible] الجرح والتعديل ليس تقليدا كما هو ظاهر [illegible] فلان الاعتماد على
[illegible] التقليد [illegible] القطع الاجتهادي [illegible]
[illegible] الاعتراض [illegible] المحقق [illegible]
الاعتماد على الجرح والتعديل [illegible] على [illegible] العدالة والجرح [illegible] فلو اعتمد احد
[illegible] الجرح [illegible] الاعتماد [illegible]
[illegible] الاجتهاد [illegible]
[illegible] العدالة والفسق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
من [illegible] الاول [illegible] الامور [illegible]
مربوطا بالتقليد كما لا يخفى على [illegible] بعد الموت [illegible]
[illegible] المتأخرين [illegible] على الواقع او على معتقده
[illegible] الاعتقاد [illegible] على عدم الفحص عن
للعدالة [illegible] على حمل [illegible] الجرح على الواقع [illegible] على المطلق
على ان ذلك يوجب التعويل على قول الفاسق على الاول كما [illegible] الاعتماد عليه ليس معلوما على [illegible] وهل هذا الا
واما استفادة التوثيق من الامور الاجتهادية فلا نسلم انهم يعولون عليه [illegible] لما هو السبب في ذلك [illegible] التوثيق
نشأ من الاجتهاد كما يظهر من حال عمر بن حنظلة فان جماعة من الاصحاب انكروا على الشهيد توثيقه المستفاد من الخبر [illegible] فلا اعتماد

واما في جميع الاعصار

على ما ذهب اليه الشهيد لاعتقاد الاكثر في الرواية ثم اسرى الكلام فيما ذكره الشريف الجزائري في منبع الحيوة من ان كتب الفقه شرح لكتب
الحديث كما ذكرناه في صدر الباب وافاد المولى البهبهاني في فوائده فيها ورد عليه بقوله ولانا نقول لو لم يكن كتب الفقه موجودة او
كانت موجودة لكن لم يوجد من يفهم كتبهم لفهم كتبهم على حد الفهم والاطلاع لا يتحقق للمقلد فضلا عن اطلاعهم على ان الذي يفهم الكتب
ان يعثر على خلافهم فانهم مثلا ان لم يكن المقلد يحتج به الاتفاق او ان تكرر ما ذا وكذا الى آخر كتبهم اذ لا يكاد يتحقق مسئلة وفاقية لا تكون من ضروري
الدين او ضروري المذهب والضروري لا تقليد فيه ويكون من غير الضروري لكن يتفق المقلد من جهة عدم ارتباطها في مقام العمل المسائل
الخلافية وجلها لا يتم العمل الا بتعيينه الخلافيات مع ان الاخباريين يمنعون عن العمل بفتاوى المجتهد بعد موته والمجتهدون بالعكس
ايضا ما يقولون في الوقائع الخاصة والحوادث الجزئية التي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها فانها بحسب الناس البرية لا تعد
ولا يستنبط من الكتب ويستنبط لكن لا يقدر على استنباط كل احد بل ربما لا يقدر على استنباط غير المجتهد سيما اذا تعلق
بالوقائع المشكلة مثل القصر والاتمام والوضوء وغير ذلك من المعضلات في ايضا لعدل الزمان مثل البحث البهائي في غالب الاحوال في المعاملات
والعبادات والايقاعات فلو لم يكن موجودا ولم يكن من يعرف العدالة انها هي الملكة او عدم ظهور الفسق واولهما هل يتحقق باجتناب الصغائر
والكبائر ايضا وان من الكبائر الاصرار بالصغائر وان الاصرار بماذا يتحقق وانه هل يعتبر فيه اجتناب المنافيات للمروة ام لا وعلى تقديرها فاي
شيء هي وانه لابد من المعاشرة الباطنية او يكفي الظاهرية وبالجملة لو لم يكن العالم او من يعرف العدالة العالم فماذا يصنعون ويندفع
الشبهة المذكورة في لسان العالم حسبنا الروايات وفي الاجتهادات وطال رحمه الله في النقض والابرام عليهم فيما افاده وان لم يكن خاليا
عن النظر كما لا يخفى على من امعن فيها الا ان فيه الجواب ايضا فقد يرد فقد يستدل على الجواز بالعسر والحرج وستعرف الكلام فيه مفصلا
فقد عرفت نسبة التفصيل الى الفاضل التوني ولا بأس بنقل كلامه ليتضح مرامه قال بعد المنع عن عموم النهي عن التقليد اختصاصا بالاصول
من نقل الاجماع في جواز التقليد بزعم انها مسئلة غير متعمقة ومن باب الامرة والتمسك باطلاق الاخبار الخاصة وفي اندفاع العسر والحرج
الموجبين للتقليد بمتابعة البالغ والذي يختلج في الخاطر في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها
لانها الصريحة كالشيخ ابي جعفر بن بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا يتفاوت حيوته وموته في فتاويه اما من لا يعلم من حاله ذلك
كمن يعمل باللوازم الغير البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع فيهم علم كثرة
اختلاف الفقهاء في هذه الاحكام بحيث لا يبقى قليل الغلط في هذه الاحكام فقليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط والسهو مع
هذه لما لم يوجد فيها نص صريح كثيرا ما اشتبه فيها الظن بالقطع وربما اشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها في
فيها الاختلاف لهذا قلما يوجد معتمد ما في هذا القسم معتمد من غيرها بل يمنع بل معتمد من يذهب احد الى منعها بطلانها
الاختلاف لو وقع في القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد في هذا القسم
قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل للمجتهد الجزم باللزوم او الفرد به يحصل له الجزم بالحكم الشرعي وتخالف الحكم المقطوع به غير متحقق فتأمل فالتثبت
اذا عرفت هذا فالاولى والاحوط للمقلد المتمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على فتوى القليل التامل من الفقهاء الا بعد العرض على الادلة
بل لو عكس ايضا كان حسنا انتهى اقول اما منع عموم النهي عن التقليد اتباع غير العلم فهو مما لا ينبغي الاصغاء اليه كيف وذلك من
الامور الضرورية وقد دل على حرمته الادلة الاربعة فيكفي من الكتاب قوله تعالى آللّٰه اذن لكم ام على الله تفترون ولا سبيل الى دعوى
الاختصاص حيث لا اتكال على جعل [illegible] لا اذن كما هو ظ ومن السنة روايات القضاة الاربعة ومن الاجماع ما حكاه الوحيد البهبهاني
من ضرورية صيرورة الامامية على حد الحرمة واما العقل فلا ريب في دلالته في ذلك ويقولوا على الله بغير علم وهو ظلم في حق الحريم عقلا
مضافا الى قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين ومر ذلك مفصلا على حرمة
عليه مباحث الظن مع عدم اختصاص تلك النواهي بوجه بالاصول لا سيما الاخباريين فانهم هم الذين يعتمدون على هذه العمومات في
كل مجهول ولو كان بينهما ابعد المشرقين كما هو ظ على من تدبر كتبهم في مطاويها وافسد من ذلك ما قاله المحقق الخوئي من ان الاصل
يحرم العمل بالظن اسند لا الى الظن فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا الظن المجتهد الحي او الظن حرم العمل بالعقد فاذا حصل الظن
للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول انا ظان انه ليس حكم الله فان بعد الفحص عما زعمه من ظواهر الكتب وجواز
بها الامر حيث تد اراجها تحت مطلق الظن فان ذلك فقد عرفنا غاية الامر في مباحث الظن ان الاصل في الكتاب
انها بل هذا لا يستفاد من الكتاب علما بواسطة تعاضد الظواهر بالاخبار في ذلك متواترة حتى ان بعض المتأخرين قد تصدى لجمعها
فقيل انها خمسمائة رواية والضرورة الدينية ايضا فدعواها كالضرورة العقلية مع ان كلامه بناء على ما افاده في بحثه فانه من اسره

بين حصول الظن مع الظن بعدم جواز العمل به فلا منافاة بين حصول الظن من قول الميت مع الظن بعدم جواز العمل بهذا الظن كما عرفت فيما اذا
في الجواب عن الاجماع المنقول على عدم الجواز واما المنع من انعقاد الاجماع على جواز التقليد فهو مما لا ينبغي ممن بعده نوع من التتبع في كلمات
والسلف على ذلك على وجه لا يسترابه فيه لمتصنف واما عدم ذلك ولهذا بين اصحاب الائمة فهو فاسد من ساير ما اعرفت من اطلاق الامر بالرجوع الى
اصحاب الائمة وان كان دعوى الاطلاق فيها بعيدا عن الانصاف لظهور هذه الحجة كما عرفت فقوله لكن تخصيص واخراج الميت يحتاج
الى دليل مدفوع بان ذلك على تقدير الاطلاق وليس في الادلة الخاصة والعامة ما يشهد الا على التقليد للحي فكيف باطلاقها
واما ما افاده من التفصيل فهو هادم لما ذهب اليه الظاهريون ونور جوع عامة العلماء الالهيون وهدم لبنيان الاجتهاد والفتوى كما بينها
في اول المسئلة مضافا الى ان الحكم بقلة الغلط في القسم الاول وكثرته في القسم الثاني غلط خارج عن حد الانصاف فهل ترى ان مثل المفيد
والشيخ وغيرهما من اصحاب القسم الثاني اكثر خطأ من غيرهم من اصحاب القسم الاول على ما زعم والحكم بذلك مما هو رجم بالغيب واشبه شيء بالظن
بالقطع وتوهم الاعتماد على مطلق الظن وغير ذلك فهو مما ليس بضائر فيما نحن بصدده بعد ثبوت حجيته وعدم التقليد بالضرورة مع
باب الاشتباه غير منسد على القسم الاول فان المسند بعد نقض منهم مع ما نرى في كلماته من الاشتباه ما لا يوجد في كلام غيره كما لا يخفى
واما قوله فالاولى والاحوط فهو يشعر بجواز تقليد غير القسم الاول ايضا ولا وجه له بعد عموم كثرة الخطأ في القسم الثاني فان التسارع عند
العقل كالمعدوم مضافا الى انه لم يكن من فهم الخطابات كيف يعتمد على غير حجة باخذ الموافق ورفض المخالف مع جواز ان يكون الخبر
الموافق معرضا في الواقع بمعارض اقوى ومقيد او مخصص مضافا الى انه يجوز عنده ان يكون الموافق قد رفضه الاصحاب المطلعون
على دقائق سر الشريعة الذين وصل اليهم الاحكام الشرعية بواسطة العدول والثقات يدا بيد فان علومهم ماخوذة من افواه
هؤلاء الرجال ويكون ذلك المعرض عنه مخالفا لما عليه الامامية اذ ليس ذلك العامي في اخبارنا كما هو ظاهر في موافقته مع
سد هذه الاحتمالات لا يجوز الاعتماد ومع انسداد حاجة الى ملاحظة الخبر اذ لا وجه لانسداد الا بالقول برجوعه الى المجتهد من دون ملاحظة
دليل الواقعة في الحمل ان ملاحظة الخبر لعامي يعني لعبر الفقه دخل على انسداد المسائل من المدارك وجوه كعدمها ولعل ذلك قول ابو جعفر
الاخباريين علينا ان ذلك لا ينفع اذ لو تم انه ان لم يجد موافقا او مخالفا فما ذا يصنع فان قلت لا بد من ان يرجع الى المفتي قلت فما الدليل على
جواز رجوعه كان قلت ادلة التقليد من الاجماع والضرورة فلت ذلك ذلك عندك لوجوابه وان قلت انه لا يرجع الى المفتي بل هو يعمل بما يريد قلت
خروج عن طاعة الله ورجوع الى طاعة الطاغوت فقد امروا ان يكفروا به ثم ان قوله بل لو عكس كان احوط فان اراد منه تقديم لما لاحظه وبناء
في الاخبار فهو مما لا يؤثر فيما حكم به من الاحتياط وهو ظاهر وان اراد به ان يرجع الى الاخبار اولا فما وجد صريحا اخذ به وما اشكل عليه رجع
الى فتاوى الفقهاء الماضين الشريف الجزائري من ان كتب الفقه شرح لكتب الاخبار فهو بعيد فيما لو فرض المقلد متمكنا من الاقتدار على الاستنباط
في ذلك الاخبار الصريحة والا فالاشكال بحاله فيضاف الى ما ذكره من ان العسر كما يندفع بالرجوع الى الاحياء كذلك يندفع بالرجوع
الى الاموات وهو ما طرأ لما افاده في انفعال من ان التقليد انما ثبت بالاجماع المنقول والعسر والحرج بتكليف الخلق بالاجتهاد وذا انما لا يصلح
دليلا في موضع النزاع لصراحة الاول في الاختصاص بتقليد الاحياء والعسر والحرج يندفع بتقليد الاحياء ومحصل مراده الاستدلال
لا فكل الاستدلال على المطلب وتقريره لا يجوز الرجوع الى الميت لا بد له من دليل اذ بدونه يكون قولا بغير علم ولا دليل عليه الا
مختص بالاحياء والعسر والحرج يكفي في دفعهما الرجوع الى الاحياء وما ادري كيف يقابل ذلك باندفاع العسر بالرجوع الى الاموات وسد
الاخر وجها عن قانون التوجيه **مسئلة** حكي عن ركن الدين محمد علي الجرجاني انه قال في هذا الباب الاشبه ان يقال ان المستفتي ان فقد
المجتهد الحي لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ بالفتوى الظنية فيتعين عليه تحصيل المجتهد فان لم يجب عليه الا
بالفتوى الدليلية فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجد تعين ايضا وان لم يجد فاما ان يجد من يحكي عن الميت
او لا فان وجد وجب الاخذ من ثبت المجتهد بها للماضين اقول وجه التفصيل ان ما ادلة لزوم الاخذ بالمشافهة مع الامكان وعدم الاعتداد
بنقل الواسطة والرجوع الى الرسائل ونحوها ولم يظهر لنا وجه لذلك فان عموم وجوب الاخذ بالشهادة مما لا ينكر لو اغمضنا عن ان الشهادة
حجية دون نقل الفتاوى في خصوص المقام بواسطة جرى السيرة المستمرة الكاشفة عن رضا المعصوم على ذلك فغاية الامر اعتبار التعدد
كما في الشهادة واما عدم الاعتداد الا بالمشافهة فلا وجه له الثاني جواز الرجوع الى الميت على تقدير عدم الحي ولا مانع منه نظرا الى ما بيناه في
بعض مباحث الظن من ان لا احد هو الرجوع الى المذهب فيما لو فرض نعت بالله انسداد باب الظنون المطلقة بقرينة ولا يخفى ان ما
قلنا من ان المناط هو الظن فانه يختلف موضوعات المكلفين باختلاف الاوقات والاحوال وقد عرفت ان ذلك ليس بعضا الاحتياط
ان كلام مما يعني انما هو في مقام وجود الحي وليس من ذلك اثر في كلامهم كما هو ظاهر ومن هنا تعرف فساد الاستدلال على الجواز بانه ربما لا

كما انه الاضبط في الفقه

فيما اذا تعذر الاستفتاء من المجتهد الحي لبعض الاعذار

يوجد مجتهد حي والاقتصار على الاحتياط بما يوجب العسر والحرج لانتفاء التكليف في البلاد النائية مع انحصار المجتهد في واحد
في الاغلب في الغالب والبعض ليس من هذه المفروض لو سلم وقوعها نظرا الى ما هو لمنازع فيه مع امكان خلو العصر عن مجتهد
حي على وجه الكفاية لا ينفي ما نحن بصدده كما لا وجه لما قد يوجد في كلام المحقق القمي ره بان الدليل لا يفيد تمام المطلوب فقد يوجه تاما
في بيان التفصيل بين الاستدامة والابتداء في قبال قول المشهور بالمنع مطلقا قال السيد الصدر في شرح الوافية بعد ما نقل قول الشيخ
سليمان والشيخ علي بن هلال وركن الدين الجرجاني ما لفظه وقال بعض المتأخرين الحق عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الذي قلده
في حيوته وعدم جواز تقليد الميت ابتداء بعد موته وهو قريب انتهى وهو صريح في ان ظاهر المشهور هو المنع مطلقا والاوجه لعدم القول
بالاستدامة في تفصيل المسألة ومراجعة الادلة التي قدمناها فاضيفه الى ذلك بعض الانظار ان قول الجزائري ره في ما زعم من ان الدليل
الحكم بصحة صلوة من صلى بعد موت مجتهده ظهرا وبطلان صلوة عصر يوجب التشريك مع الشارع صريح الرد على الاستدامة وكذا
وكذا جواب القوم عنه كالسيد الكاظمي ره بالنقض بطرو الفسق وما اشبهها مما اذا تغير الراي في اثناء العمل فلو كان البقاء على التقليد
خارجا عن حريم النزاع كان توجيه الايراد على الدليل المذكور وان ذلك خروج عن محل النزاع ومثله في الدلالة على ان التفصيل بين
الاستدامة والبقاء انما هو من اقوال المسألة التي نحن بصددها ما ذكره المحقق الكاظمي ره في الجواب عن استدلال المجوزين من العامة
وغيرهم بان موت الشاهد لا يبطل شهادته وكذا فتواه حيث قال اولا ان الشاهد اذا شهد عند القاضي ثم مات قبل الحكم فيحكم بعد تلك
الشهادة فليس ذلك من القاضي عملا بقول الميت وشهادته بل بما اصاب من العلم الحاصل عنده ثم قال واذ قد عرفت ذلك فاسلم منه هو
الكلام في تقليد الميت في الفتوى بعد اقتفائه اثره وانتفاعه فيما ظنه واستنبطه لا في تعيين امر آخر وذلك ان الاول قد يتعارض تقليد الميت فيما تأتي
منه حيا انتهى وهذا الكلام من الصراحة بمكان لا يقبل الانكار وكذا اكثر الادلة التي اقاموها انما تقوم فيما يبتنى على بقاء الظن نعم البدوي
والاستمراري التي عن قلة التدبر في كلمات المانعين والمجوزين كما عرفت وغرضنا من ذلك انه قد يذكر في ذلك اقوال منها القول بوجوب البقاء
ومنها القول بحرمته ووجوب العدول ومنها القول بالتخيير بين البقاء والعدول ومنها القول بوجوب العدول لو كان الحي اعلم
فالبقاء لازم والحق انه منحصر في هذه المسألة في قولين قول باشتراط الحيوة في الاستدامة وقول بعدم الاشتراط فاذا قلنا بالاشتراط
فلا وجه لمسألة العدول لبطلان التقليد بواسطة انتفاء شرط آخر مثل تبدل الراي وعروض الفسق والجنون واذا قلنا بعدمه
من موارد العدول وعد الاقوال في مسألة العدول لا ينبغي عده في اقوال هذه المسألة كما ان القول بوجوب تقليد الاعلم
ينبغي عده في ذلك ثم انه اذا صار الحي اعلم بعد الموت او لو كان قبله لم يجز له تقليده الا ان التفصيل المنقول عن العلامة المجلسي باحث
اخذ قبله القول بوجوب الاخذ مشافهة وكيف كان فالحق ايضا هو مختار المشهور الا ان الاصل في المقام يخالف الاصل في التقليد
وتوضيحه ان قضية الاصل على ما عرفت سابقا هو المنع مطلقا لكونه قدرا معلوما للبقي في المقام كما لا على القول بجواز العدول فان
الى الحي لا تأمل فيه على التقادير بخلاف ما اذا قيل بعدم جواز العدول فانه يدور الامر بين الغير الجائز والبقاء الغير الجائز فيكون قضية
الاصل هو التخيير بين الاخذين عند عدم المرجح لاحدهما او على تقديره فالاخذ بما فيه الترجيح ولا سبيل الى القول بلزوم الاخذ
على تقدير حرمة العدول فان حرمة العدول في الصورة المفروضة ليست معلومة بل محتملة كما انه لا سبيل الى القول بلزوم العدول
لان جواز العدول وعدمه انما يتكلم فيه بحث عنه فيما لو فرضنا صحة التقليد فاما فيما لو احتمل فساد التقليد اصلا لاوجه
حرمة العدول او وجوبه بعد فلا يكون تقليد الحي معلوم الصحة فان الخيار في فساد اصل التقليد لا في احتمال صحته لم يلزم الا احتمال
العدول والموجب للتخيير العقلي ثم انه جماعة من المعاصرين ومن قارب عصرهم في العصر الى التفصيل المذكور بل بما يرى بعضهم كونه من المسلمات
واستدلوا على المنع في البدوي بما عرفت من الادلة السابقة وعلى الجواز في الاستمراري بوجوه الاول الاستصحاب وتقريره بوجوه
منها استصحاب الاحكام الثابتة في ذمة المقلد كحرمة العصير العنبي مثلا بواسطة التقليد قبل موت المجتهد ومنها استصحاب
الاحكام المتعلقة بوجوب القصر عند ذهاب ربع فراسخ مثلا او مرجعه الى استصحاب الملازمة الفعلية فيكون من الاستصحاب
التنجيزي كما مر في محله ومنها استصحاب صحة التقليد كما اذا شك في صحة البيع مثلا ومنها استصحاب حرمة العدول على القول بها وجواز
هو ما قدمنا في استدلال المجوزين على الاطلاق وحاصله انا قد بينا في محله ان من شرائط جريان الاستصحاب العلم ببقاء الموضوع و
هو غير حاصل فان العلم بارتفاعه على القول بارتفاع الظن او عدم العلم ببقائه ثم والعمدة في الاستدلال بهذه الاستصحابات لعقله
بما يدعونه من عدم الاحتياج الى الاجتهاد والمبلغ عن طريق المجتهد بتبدل سببية سلكه الظاهر يوهن الاخباريين من اصحابنا وان كان
هو لا يرضون به بالتمسك بالاستصحاب كما لا يخفى على المتأمل وبيان ذلك ان مناط الاحكام الظاهرية عندنا معاشر المجتهدين هو

في التفصيل بين البقاء في تقليد الميت والابتداء

النص الصادق المعلوم من تتبع موارد الاحكام الظاهرية هو ظن الحي سواء قلنا ببقاء الظن بعد الموت او قلنا بارتفاعه بعد ارتفاع الوثوق لا يصح جريان الاستصحاب الحكمي والموضوعي لانه غير معتبد كما حرر في محله سابقا ثانيا الاطلاقات الادلة كتابا وسنة فان شمولها لو جوب الاخذ بقول المفتي فيما لو اخذه او لا فانما لا ينبغي انكاره والجواب عنه اولا فيمنع دلالتها على اصل التقليد كما مر في الوجه ذلك مفصلا وثانيا لو سلمنا دلالتها على التقليد فيمنع اطلاقها اما فيما عدا آية النفر من الآيات فلانها بنفسها فلان دلالتها من باب دلالة الاشارة العرفية ولا اطلاق في الدلالة الالتزامية واما فيها ففي وجه بالحي بغيرها وفي وجه اخر فلو سلم نهوضها على جواز التعويل على قول الاموات بعد موتهم فلا بد من تخصيصها كغيرها من الادلة على تقدير الدلالة بما قد من الاجماعات التي قد عرفت فيما تقدم زيادتها عن حد الاستفاضة مع كفاية ذلك بعد موافقته للمنع في كلمات الاصحاب مع عدم ظهور المخالف في المسألة لانها في الفرعيات لم نقف من هؤلاء المجوزين الاجراء على خلاف في الفروع الفقهية فان قلت ان الاجماعات المنعقدة مختصة بالتقليد وليس اطلاقها في بيان حال التقليد الاستمراري لانها وقعت في مقابل العامة القائلين بالجواز ابتداء مضافا الى ان التقليد هو منصرف اطلاق لفظ التقليد الى الاستمراري بل قد يقال لا يمكن شمولها الا مجازا الا ان اطلاقها على التقليد ليس تقليدا بالمعنى المصدري قلت ما كون هذه الاطلاقات في غير مقابلة الاستمراري فانما يظهر حاله فيما لاحظه كلمات القائلين بعض الجواز حيث انهم لا يظهر منهم جواز الاستمرار ولو واحدا ولو كان كذلك لكان ذلك شائعا في كلماتهم وقد عرفت ان هذا انما هو من بعض المتأخر مما نص عليه السيد الصدر فالقول بان هذه الاطلاقات ليس في مقابلة الاستمرار انما هو قول بلا دليل واما دعوى عدم الشمول ضعفا وانصرافا فلا وجه لها وبيان ذلك يتوقف على الاحاطة بمعاقد الاجماعات سواء كان الاجماع مصرحا به في كلماتهم او لا فنقول منها ما ادعي على عدم جواز التقليد ولا ريب في شمول مادة التقليد على الابتداء والاستدامة سواء فسر بالعمل كما هو الظاهر فانه هو المتفق عليه بعد عدم ارادة ما هو المراد منه في غير المقام لاعتقاد الغير الثابت بعد حصوله في الاغلب ولا يستلزم ذلك بطلان العمل الاول او الالتزام نظرا الى توقف صحة العمل على التقليد فالعمل الاول اما ان يكون صحيحا بنفسه فهو [illegible] واما ان لا يكون صحيحا فهو باطل في نفسه في ذلك هو ما اشرنا في محله وحاصله ان التقليد من كيفيات العمل وانحائه وانما يصح انتزاعه من العمل فيما اذا كان العمل مطابقا لفتوى المجتهد من دون حاجة الى سبق العمل فالمفروض يكون صحيحا بواسطة صحة انتزاع التقليد من العمل الاول بعد جوازه ما هو المعتبر واما في الصدر المذكور فلا يجد وان لم يفسر به بل فسر بالاخذ كما يراه البعض فاعلى الاول فلانه يصدق على من بقي على التقليد انه عامل بقوله ولو كان بعد موته فلو نهى المولى عبده عن العمل بقول زيد لا نرى فرقا بين العمل بقوله ابتداء في الحياة والممات وبين استدامة العمل بقوله حيا وميتا وذلك امر محسوس وبه قد تعرف عدم شموله ضعفا وانصرافا غير مسموع واما على الثاني فلان الاخذ بقول الغير يصدق مع الاستمرار ايضا فان استمرار الاخذ ليس خارجا عن حقيقة الاخذ بل هو اخذ كما ان استمرار الجلوس جلوس واستمرار القيام قيام وتوضيحه ان الافعال القابلة للامتداد في الوجود لا وجه للقول بان الآنات الاخر وجوه ليس من حقيقة ذلك الفعل مع عدم ما يقتضيه بذلك عقلا ولا نقلا كما يشهد بذلك استقراء الصفات التي هي حقائق الافعال واما القول بان الاخذ من الافعال الآنية التي لا امتداد فيكفي في بطلانه مراجعة الوجدان او ملاحظة الافعال المتحدة معه فلا يصح القول [illegible] على اشتمال معاقد الاجماعات على لفظ التقليد سيما ما ذكره الشهيد في الرسالة على ما تقدم ومنها الاجماع على ان الميت لا قول له كما عن الاحسائي حيث قال لا يجوز العمل بقول المجتهد بعد موته فلو مات بطل العمل بقوله ووجب الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له وعلى هذا انعقد اجماع الامامية ولا شك على نفي القول على عدم جواز التعويل بقوله ابتداء واستدامة ظاهره لا يقبل الانكار فان الظاهر من نفي القول بعد العلم بثبوته قطعا هو نفي الآثار ولا فرق في ذلك بين الاستدامة والابتداء ومنها الاجماع على بطلان القول كما عن الشهيد في رسالته ولا ريب في مجرد الغاية ومنها ما افاده في المسالك من انه صرح الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله ولم يتحقق الى الآن في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وهذا نظير ما في المعالم من انه لا يعلم بخلافه لمن يظهر من اتفاق اصحابنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي والانصاف ان مثال هذه المناقشات انما نشأ من ضيق المجال في الاستدلال فان شمول هذه العبارات للمطلوب على ما لا ينكره الا العسوف بل لو كان ولا بد من المناقشة فليقل بانه لا دليل على اعتبار هذه الاجماعات في المقام فنقول ان الكلام في ذلك انما هو في قبال من ذهب الى عدم الجواز في الابتداء نظرا الى هذه الاجماعات فان لم يسلم اعتبارها فلا [illegible] سيرة المسلمين هنالك ولا اقل الواجب الاخذ باطلاق معقد الاجماع في المقابل [illegible] وصحة المنع المذكور وتوضيح ذلك ان [illegible] في صحة التقليد من شمول الادلة وكلها تدل للاستمرار والبدوي فراجعها الثالث [illegible] استمرار السيرة على البقاء على تقليد الاموات

ويظهر ذلك بملاحظة احوال اصحاب الائمة فانه نقل عن العلامة الزامهم مع فوت فقيههم بالرجوع عما اخذوه تقليدا عمن لم يكن الا فيما
بعد عرضه من موت المفتي ولو كان ذلك لكان بواسطة عموم البلوى منقولا معلوما مثله بعد طول العهد برفقاء الائمة ونقل من تتبعه
على البقاء والجواب عن ذلك المنع من استقرار السيرة في وجه وعدم حيلولة بها فيما نحن فيه في وجه آخر وتوضيحه ان الناس في زمن اصحاب
الائمة بين اصناف فانهم بين العامل بما سمعه شفاها عن المعصوم وبين العامل بالاخبار المنقولة عنهم مثل الفتاوى المنقولة
عن المجتهدين وبين العامل بفتاوى المجتهدين في تلك الازمنة كابان بن تغلب ومحمد بن مسلم واضرابهما ممن له اهلية الاجتهاد والافتاء
ولا ريب ان القسمين الاولين ليس عملهم من التقليد في شيء وذلك هو الغالب الموجودين في تلك الازمنة وان كان بلدهم بعيدا عن بلاد
الائمة كما يظهر من ملاحظة احوالهم ومقايستها باحوال المقلدين لنا الناشئين عن بلد المجتهد في الفتاوى المنقولة اليهم واما القسم الثالث
فهم المقلدون ولا ريب في قلة هذا القسم بالنسبة اليهم في تعارف سيرة الاجتهاد في تلك الازمنة وعدم احتياج الى ما يحتاج اليه في امثال
زماننا فان اريد استقرار سيرة القسمين الاولين على عدم الرجوع فمسلم ذلك ولكن لا يرتبط بالمقام اذ لا اشكال في ان موت الامام
لا يوجب بطلان قوله لكون الراوي مثل موت الناقل بفتوى المجتهد في زماننا وان اريد استقرار سيرة القسم الثالث فلا نسلم ذلك فان
الانصاف ان دعوى ثبات استقرار سيرة المقلدين بالمعنى المصطلح عليه على البقاء خرط القتاد بل ولا يبعد دعوى السيرة على خلافه في
كما في امثال زماننا فان بعد موت المرجع نرى اضطراب المتشرعين من اهل التقليد كما هو ظاهر وبالجملة فلا قياس حال في
تلك الازمنة وما يضاهيها من زمن الغيبة بحال اصحاب الائمة لما عرفت من افتراقهم الفرق الثلث بحال اهم فان الغالب فيهم التقليد كما
ذكرنا انهم بصحح مقايسة حالهم بحالهم في الفتوى المنقولة اليهم مع عدم سماعهم من المجتهد بواسطة الثقات ونقل الرابع ان الامر بالرجوع
عن الفتاوى المقلد فيها يشتمل على عسر اكيد وحرج شديد وهما منفيان في الشريعة السمحة السهلة والجواب عن ذلك ان اريد لزوم
العسر والحرج في تعليم المسائل التي افتى فيها الحي فقبله بلا عسر فيه اذ لو كان كذلك لكان شاغلا عن البالغ في اول بلوغه على ان المخالفة
ليست في جميع المسائل بل ولا الغالب فانها قليلة جدا اذ لا يحصل بطابقة الرسالتين في اياما معدودة ونحوها مما لا يبعد عسر الامر من جهة
طبيعته على الاعتذار في انتهاض على الاحكام الشرعية والقيام بوظائف الشريعة وان اريد لزوم العسر في انتقاض الآثار المترتبة على
الاعمال الواقعة بمقتضى التقليد الاول عند الحاكم بذلك لو سلم لزوم العسر فيه فلا يلزم بعدما نقض في الآثار السابقة ما
الاعمال اللاحقة فلا بد من ان يكون على مقتضى التقليد اللاحق مثلا لو فرض انه كان يقول بطهارة الغسالة والمقلد ايضا بنى
على طهارتها في جملة من الاعوام والسنين ثم بعد ذلك رجع الى تقليد الحي القائل بنجاستها فانه يلزم في العسر فيما لو اراد اعمال
الفتوى الثانية في ما بنى على طهارته بمقتضى الفتوى الاولى ولكنه لا عسر في لزوم الاجتناب عن الغسالة بعد ذلك واين ذلك من لزوم
على التقليد السابق على وجه الاطلاق وقد فرغنا عن ابطال هذه الكلمات فيما قدمنا في مسئلة الاجزاء ثم اعلم ان القول بوجوب
البقاء اردى من القول بجواز البقاء فان الوجه في عدم جواز العدول اما الاجماع واما قاعدة الاحتياط فانه هو القدر المعلوم واما استصحاب
وجوب الاخذ اما الاخير فقد عرفت ما فيه من وجوه المناقشة واما الثاني فقد عرفت ايضا ان الاحتياط لا يقضي بالاخذ بقول الميت فان المسئلة
من موارد التخيير بناء على حرمة العدول وقضية الاحتياط هو الرجوع على تقدير جوازه ومن هنا يظهر ان الاطلاقات المتقدمة على
صلوحها وشمولها للاخذ بقول الميت على وجه الاستدلال لا يصلح به في المقام لان المفروض شمولها للاخذ بقول الحي ايضا فقضية
التعارض هو الرجوع الى وجوه الترجيح المعمول بين المتعارضين وهي مع الرجوع لما عرفت من ذهاب المشهور اليه بالجملة ففي مقام التعارض
لا وجه للاخذ بالاطلاق فان صورة المعارضة غير مشمولة للاطلاق كما ستعرف في تفصيل ذلك بعيد المقام واما الاجماع فعدم تحققه
في المقام ظاهر هداية اذ الامامية المجتهد لم يكن في الاحياء من يجوز التعويل على قوله بواسطة عدم تدبره في العلوم الشرعية او بواسطة
فقدانه شرطا من شروط التقليد فهل يجب قول الميت ولا يجب فيه صور واوجه بل قولان ذهب الى ثاني المحقق الثاني وبعض الرياض على ما نقل
وقد سبق في صدر الباب نسبة الاول الى جماعة منهم المقدس لا ريب في انه يمكن ان يكون الخلاف في ذلك على ان الشروط المطلقة التي
لو فرض انتفاؤها يسقط معه وجوب الشروط او من الشروط عند الاحتياط فعلى الاول لا يجوز اصلا بل ينقلب التكليف الى
امر آخر ولا ينافي ذلك ان يكون مقتضى الدليل في الفرض المذكور هو الرجوع الى فتاوى الموتى فان ذلك بواسطة اندراجه تحت عموم
كما هو ظاهر في الغالب وعلى الثاني فلا وجه لسقوط الشروط فان الاشتراط انما هو في حال الامكان وعند التعذر فالشرط ما في المحال
وعلى ذلك لا بد من ملاحظة الترجيح لو دار الامر بينه وبين فقد سائر الشرائط كالايمان والعدالة ولعل الترجيح مع الاخذ بقول
الميت لوجود القائل ابتداء بخلاف قول الكافر والفاسق فيما اذا الاقرب هو الاول للاطلاق ومعاقد الاجماعات لنفي حجية

في دليل الاشتراط وعلى ذلك فيجب تنكا ... قول ثبت من عند الجمهور والمصير الى الامارات المفيدة للظن بعد العجز عن الاحتياط ان
فرض لاجماع على عدم وجوبه اقرب الامارات هي الشهرة لو امكن تحصيلها كما ان الاولى للمقلد من اهل تحصيلها ثم بعد ذلك المنقول
منها ثم اسطر شهادة العدلين والعدل لو لم يكن العدلان ثم الاخذ بما وثق لاموات كالمحقق والشهيد واضرابهما من اساطين الفقه ثم الا
ثبت بمجمله موضوع المكلف على حسب اختلاف مراتب كالمبغضة بينهما على ذلك تقدم اجمالا وقد سبق تحقيقه في مباحث الظن خاتمه وقد
فرض ان ذا يعلم بوجوب الرجوع الى ما هو مفيد للظن بالنسبة الى المقلد ولعله لا يوافق الشهرة فلا وجه للترتيب المعروض ولك ان
بعد ابداع بحث موضوع الابتداء فاما ان يستقل عقله بالعمل بالثاني او لا يستقل فعلى الاول فلا حاجة الى المسئلة عما هو
فانه يعمل على حسب ما يستقل عقله على شيء فلا ابد له من الرجوع الى غيره والترتيب المذكور انما يفيد بعد الرجوع والغير انما يلزم عليه
الى الاموات المذكورة لكونها الاقرب فالاقرب لكنه خلاف الفرض اذ المفروض عدم تسميته الافتاء للغير فتامل واستدل في محكي مجمع الفائدة
للقول الثاني بلزوم الحرج والضيق المنتفيين عقلا ونقلا والاستصحاب وتحقق الحكم وحصوله من الدليل ولم يتغير بموت المستدل وفات
ذلك في الظن الحاصل خلاف كما صرح به في الذكرى وخفيه وكذا الاصول وليس بمعلوم كون المخالف محالفا بالعدد للذكرى المخصوص
ببيان مسائل الاصحاب عند اختصاص الطرفين بالمخالف لكن مع ذلك لا يحصل له الجزم به انتهى ما افاده اقول هو كما افاده لا يحصل فيه الرأي
بل الظن لا استناد الا الى المذكور لا يخفى ضعفه الوجه بما ذكرنا في الهداية ان على جملة التفصيل لما اجمالا فلزوم الاولين ممنوع
والثالث لا يدل على الجواز حال الحياة مضافا الى ما عرفت من بنائها على مقدمات لا يساعده دليل كما هو ظاهر

تنبيهان الاول قال المحقق الثاني في محكي تعليقه على الشرائع منع عرض للعقيدة لعدم القول اصلا بالعمل وجوازه
لا يكون الا بحجة فيه فمنع تقليده لوجود المانع ولو كان تقليده مقلده قبل ذلك يبطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل
بقتضى الاستنباط البتة وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى اقول وما افاده في غاية
الاطلاق مما دل على اشتراطها في الابتداء وكذا الكلام في جميع ما يعتبر في الابتداء كالاسلام والايمان والعلم فان زوال احدها يوجب زوال
التقليد وبطلانه وهو الظاهر من اطلاق القول في الشرط لما يذكره ايضا ويدل على ذلك الاخبار الدالة على اعتبار الايمان والعدالة
كرواية الاحتجاج على ما نقله الكلام بعد لانها كالرضوي الصريح في النهي عن غير الشيعة ويؤيده قول الشيخ ابي القاسم في جواب من سئل
كتب الشلمغاني حيث نقل عن العسكري ع ابعد ذلك القول فان النهي عن الاخذ بما رووه من غير تفصيل بين الابتداء والاستمرار دليل على
العموم ولا طعن في سند الرواية فان عبد الله الكوفي يكفي في وثاقته كونه من خدام الشيخ ودلالتها ايضا ظاهرة ولا عبرة باحتمال ارادة
النهي عما رواه من الاعتقادات الفاسدة فان ذلك خلاف الظاهر فانه لا يتوهم وجوب الاخذ بذلك فلا يكون موردا للسؤال بل الظاهر
الاراء المنبعثة عن اجتهادهم ولا يدل على جواز التقليد بالنسبة الى الموتى بعدم العلم بوجوب جمع بين قضايا او خصوص السلمغاني حين السؤال
فتامل في المقام الثاني اذا قلد الشخص في مسئلة البقاء والعدول مجتهدا فعمل على مقتضاها ثم مات مجتهده فان قلد مجتهدا اخر يقول في
قول الاول بقاء وعدولا فلا اشكال وكذا اذا كان مقتضى التقليد الاول البقاء واتحاد الرجوع واذا هذه الواقعة كاحدث لو اتى
التي لا يعتبر فيها من التقليد لا يتعين الرجوع عن التقليد الاول فيها ويتفرع على صحتها الرجوع عن سائر الوقائع المقلد فيها ولو فرض
الرجوع في غيرها كان ذلك رجوعا عنها الزاما اذ لا محل لها بعد الرجوع عن غيرها جميعا انما الاشكال فيما اذا كان مقتضى الاول
ومقتضى الثاني البقاء فانه يرجع الى التناقض في مقتضاها فان البقاء في هذه الواقعة يوجب الرجوع ولو عن هذه الواقعة الذي يسهل
الخطب عدم الامتناع لعموم الفتوى الثانية بالنسبة الى مسئلة البقاء والعدول اللازم تخصيص الاكثر لولاه ولا نائل الى رجحان العدول مع
التقليد لا يقول بهذا التعميم المذكور فيكون في غاية الركاكة ونبذ لك نبهنا في بعض مباحث الظن فراجعه

هداية اذا اختلف الاحياء
في العلم والفضيلة مع علم المقلد بالاختلاف على جهة التفصيل هل يجب الاخذ والعمل بفتوى الفاضل او يجوز العمل بفتوى
المفضول ايضا قولان المعروف بين اصحابنا وجماعة من العامة هو الاول كما هو خيرة المعارج والارشاد ونهاية الاصول والتهذيب
الشرح والدروس والقواعد والذكرى والجعفرية وجامع المقاصد وتمهيد القواعد والمعالم والزبدة وحاشية الشرح وتهذيب
الصافي والمنتهي في الرياض بل هو قول من وصل الينا كلامه من الاصوليين كما عن النهاية وفي المعالم هو قول الاصحاب الذين وصل
الينا كلامهم وصرح بدعوى الاجماع المحقق الثاني ويظهر من السيد المرتضى في الذريعة كونه من مسلمات الشيعة وعن جماعة من العامة الثاني
القول بالتخيير بين الفاضل والمفضول بعد الحاجبي والعضدي والقاضي وجماعة من الاصوليين والفقهاء فيما حكي عنهم وعن
السيد جمع من متاخري اصحابنا في هذا الزمان قولا معتدا به والاقرب ما هو المعروف بين اصحابنا قبل الحيص ونبعه ...

امرنا هذه انه لا يعقل الخلاف في وجوب جواز تقليد الغير البالغ رتبة الاجتهاد في هذه الواقعة الى الاعلم والافضل بل لا بد ان يكون محل الخلاف فيه مقتضى الادلة الشرعية وتوضيحه ان التقليد اما ان يكون متعلقا الى الخلاف في هذه الواقعة او لا وعلى الثاني فلا كلام فيه في المقام انما ينبغي الكلام فيه على مسئلة عمل الجاهل على الخلاف فيها وعلى الاول فاما ان يستقل عقله بانه لا يقبل كلام ايضا انه لا يعقل تكليفه بخلاف علمه واما ان يكون مترددا كغيرها من الوقايع المشكوك فيها فاذا احال السؤال الى هذه لو بالتقليد فلا يعقل الرجوع الى غير الاعلم على جواز التقليد فيه لانه يستعلم حال هذه الواقعة من غير الاعلم لعلمه غير معتبد ان لم جوازه بعد فان كان ذلك منه على سبيل التقليد الاول في احكام الشريعة لعينا بابه ان كان الاعتماد في الاستعلام المذكور هو قول غير الاعلم فهو دور فالمقلد اذا كان ملتفتا لا بد له من الرجوع الى الاعلم نعم المجتهد انما يجوز له الافتاء بما ظنه من الادلة الشرعية جوازا او منعا فالكلام في المقام انما هو فيما يظهر من الادلة الشرعية للناظر فيها فالمجتهد لو بنى على الجواز يفتي به لو راجعه المقلد كما انه يفتي بعدمه لو بنى على عدمه الثاني في تاسيس الاصل في المسئلة فنقول ان الظاهر من كل من تعرض للمسئلة ووصل كلامه الينا ان مع لما نعين فنقول انه لا شك ان العمل بقول الغير مع مطابقة العمل بقوله وهو المعبر عنه بالتقليد عمل بما وراء العلم سواء كان بواسطة حصول الظن كما يراه البعض او بواسطة التعبد كما هو الظاهر على ما ستعرف في الكلام فيه اجمالا وذلك ظاهر والاصل المستفاد من الادلة القطعية كتابا وسنة واجماعا وعقلا على ما يفصل في محله هو حرمة العمل بغير العلم خرج منه ما يقع الاتفاق من المجوزين والمانعين فانه هو المجمع عليه فيبقى ما يقع المفضول في عموم حرمة العمل بما وراء العلم ولم نقف من كلام احد على ما يخالف الاصل سوى المحقق القمي ره حيث انه افاد في بعض فوائده بان الاصل اشتغال الذمة لا يثبت الا بالعلم المشترك بين الاصلين ايضا والاصل عدم لزوم الزيادة وهذا الكلام منه مبني على تحقيق محله ولذلك حكم بالمجوزين مطبقين على ان ذلك انما هو بواسطة الوارد على هذا الاصل من استصحاب او اطلاق ونحوهما فان ذلك مع قيام الدليل على حرمة العمل بالظن فلا بد له من الرجوع الى الكتاب والسنة وكلمات العلماء فان ذلك هو الحاكم بين مدعي جواز العمل بقول المفضول وبين المنكر وان اراد ان انسداد باب العلم مما يقضي بجواز العمل بالظن فقد ذلك بعد تسليمه في الاغناء عن البحث في المسئلة لدوران الامر مدار الظن فربما يحصل من قول الاعلم وربما يحصل من غيره فيما سبق عدم استقامة الكلام المذكور بواسطة عدم جريان مقدمات الانسداد في حق المقلد انسداد ما يرجع الى العالم المجتهد وعلمه بذلك ليس مما يخفى من علمه بوجوب متابعة احكام الشريعة ولو على الاجمال فان قلت ان مرجع الاصل المذكور الى الاحتياط في هذه المسئلة التي هي بمنزلة المسائل الاصولية من حيث ابتناء المسائل الفرعية عليها وقد يعارض ذلك بالاحتياط في الفرعية كما اذا كان فتوى المفضول موافقا للاحتياط والاحتياط في المسئلة الفرعية مقدم على الاحتياط فيما هو قلت ان تقديم اعمال الاحتياط في المسئلة يقضي ان الشك في المسئلة الفرعية مشتمل مستصحبا الى ان يحكم بمقتضى المزيل فقد يرفع ذلك ان الاصل هو الجواز من حيث الاولوية في صلاحية العمل بما وراء العلم فلا نقطع بما يدل على مشروعية التقليد في الجملة ولا ريب ان المجتهد منتسبا الى العلم كان كل منهما حجة وكان المكلف مخيرا بينهما بسبب الخبر الثابت عند حدوث الشك في زوال الزوال في متصوران احد فيتبانى بعد القول بالقصر لا وجه لوجوب تقليد غير من هو واجب التقليد عينا ثم لنا تقليد الاعلم يستصحب بعد النبي ثم في الثاني بعد القول بالتفصيل فان استصحاب التخيير مقدم كما قيل وفيه ان مناط التخيير فيما هو حكم العقل بواسطة جريان مقدمة عدم التعين بعد حصول التفاضل نعم فاما هو مناط الحكم بالتخيير قطعا ولا يجري في امثال هذه الشبهات في الاحكام الشرعية قطعا او تخييرا او مناط حكم العقل بالتخيير هو اجماع او ما احد الطرق كان الجمع بينهما عدم امكان ... الاخذ باحدهما لو لم يعين لانتفاء المعين واستحالة الترجيح بلا مرجح فاذا فرض وجود محتمل ان يكون مرجحا الامر بين الشك او جهة ما يحتمل احد منها ولا يستحق اما الاول فظاهر واما الثاني فلما قرر في محله من عدم جريان الاستصحاب في المسائل العقلية ... في موضوع الحكم العقلي لا يعقل الشك فيه لان العقل لا يحكم الا بعد احراز الموضوع والظاهر فيه ان الامر في المقام بين كون المكلف بالرجوع الى مطلق الفقيه حتى يكون مخيرا بينهما بين ان يكون هو الرجوع الى الاعلم ولا شك ان الثاني فيه كلفة زائدة في الاول فمع عدم الدليل الا يجب الالتزام لان المامور به في الاوامر لو في ذلك كالشك في ان المطلوب هو مطلق الرقبة او الرقبة المؤمنة مع منافاة الاطلاق في البين ومنع كون المقام مما دار الامر فيه بين الاطلاق والتقييد على ما يجري فيه البرائة وتوضيحه ان الشك في التعيين والتخيير يتصور في مقامين احدهما ... ان الامر بين الاطلاق والتقييد مرجعه الى الامر بالكلي المردد بين افراده المخير فيها بحسب حكم العقل والثاني ان يكون

التخيير بحسب حكم الشرع كالتخيير بين الخصال الثالث ان يكون التخيير عقليا بواسطة المزاحمة والفرق بينه وبين الاول ظ فان الامر فيهما
تعلق بغير الكلي في الاول بخلاف الثالث فان تعلق الامر بكل واحد منهما معلوم مع قطع النظر عن المزاحمة وانما قلنا بالتخيير بواسطة
المزاحمة مع اشتمال كل واحد من طرفي التخيير على المصلحة الفعلية الرابع ان يكون التخيير بين فعل الشيء وتركه بواسطة دوران حكمه بين الوجوب
والحرمة مع عدم الترجيح في البين وقد عرفت ذلك فلا بد من بيان ان ما نحن بصدده من اي هذه الاقسام فنقول لا اشكال في ان التخيير بين
الاعلم وغيره ليس من القسم الثاني اذ لا دليل في الشرع يكون مفاده التخيير الشرعي بين الاعلم والادون ولا من القسم الاول اذ من المعلوم تخيير
الادون عند عدم المعارضة وليس وجوب عنوان التقليد المؤمن عند عدم المعارضة بوجوب المط معلوما فلا بد ان يكون من القسم الثالث
او القسم الرابع ونحن لو سلمنا جريان البراءة في القسمين الاولين فلا نسلم ان القسمين الاخيرين يجري فيهما البراءة والوجه في ذلك عدم وفاء
ادلة البراءة بذلك وبيانه تفصيلا موكول الى محله واما اجمالا فلان الشك في المقام راجع الى تعيين المكلف به المردد بين الشيئين ولا مسرح الا
لزوم الاخذ بالمحتمل مع الترجيح لحكم العقل مضافا الى ان الاخذ باصالة البراءة فيما نحن فيه ليس في محله نظرا الى ان الاصل المقرر في الامارات
الغير العلمية هو عدم جواز التعويل عليها لو صح لتوضيحه فيما نحن فيه مع الشك المفهوم من ان الامر بين الاطلاق والتقييد كالعتق
باين المؤمنة ومطلق الرقبة فيلحق الشقاق والوجه فيه عدم وجوب الزائد هناك موافق للاصل البراءة بخلاف المقام فان الشك في الواقع
لا ينطبق الاصل بل الشك فيه انما يرجع الى عروض التخصيص في عمومات النهي عن العمل بما وراء العلم واصالة الحقيقة فيهما تقضي بالحرمة فيما
لم يعلم تخصيصه بدليل قطعي كما هو المفروض في مقامنا اشبه الاصل مما يدل على ان المقام ليس من موارد البراءة بواسطة دوران الامر
بين الاطلاق والتقييد هو انه من لوازم ذلك تعلق الامر بالمطلق لقيد المشترك وهو مما يجدي في التكاليف الواقعية واما فيما
هو طريق اليها كالتكليف فيما نحن فيه فلا يعقل تعلق الامر بالقدر المشترك فان القدر المشترك بين ما مفاده الوجوب وبين ما مفاده
الحرمة لا يعقل ان يكون هو طريقا الى الواقع واما التخيير الشرعي بين الاخبار مع كونها طرقا الى ما يستفاد منها فليس على القاعدة
المقررة في الطرق فان الاصل يقضي فيها بالتوقف دون التخيير كما هو مذكور في بحث التعادل والترجيح بل في ذلك لا يناسب الطريقية
في الاخبار فانما هو بدليل القول بوجوب الاخذ بقول العالم في الاخبار والعالم في المقام تعبدا شرعيا من دون ملاحظة كونها
طرقا موصلة الى الواقع وان كان ذلك بعيدا في الغاية كما يومي اليها امارات قد استوفيناها في مباحث الظن الثالث ان مقتضى
الاصل في المقام هو التخيير لرجوع الامر الى الشك في كون الاعلمية هل هي من المرجحات ولا والاصل عدم كونها منها وتوضيحه ان المراد من
عدم حجية قول غير الاعلم لا وجه لان يكون عدم الحجية بحسب الشرع في حد ذاته ضرورة اعتباره عند عدم الاعلم بل المراد عدم الاعلم بل المراد
عدم الحجية عند دوران الامر بين الاخذ بفتوى الاعلم وقول غيره ووقوع التعارض بينهما بعد العلم بالحجية في الجملة ولا ريب ان الحكم بنفي
لا يتم الا بالرجوع الى مرجح المرجحية ليست من الامور التي تطابق الاصل كنفس الحجية فيما شك فيها فالاصل عدمها ومعه يثبت التخيير
وهو المطلوب وفيه ان رجوع اصالة عدم الترجيح في المقام الى تخصيص العموم الذي دل على حرمة العمل بما وراء العلم بدون مخصص فلا وجه
لجريانه والوجه فيه ان التخيير المطلوب في المقام اثباته اما التخيير العقلي او الشرعي ولا سبيل الى الاول بعد استقلال العقل بالتخيير لا مع
الترجيح واما الثاني فلعدم وفاء شيء من الادلة الشرعية بالتخيير بين قول الاعلم وغيره واما حكم الشرع بالتخيير بعد حكم العقل فهو انما
هو في موضوع حكم العقل على الوجه الذي حكم العقل فلا وجه لما عسى يتوهم من ان قضية الملازمة هو وجوب الحكم الشرعي في مورد حكم العقل
بالتخيير وكيف كان فلا محيص عن الالتزام بان الاصل عدم اعتبار قول المفضول عند تعارضه بقول الفاضل لما عرفت في طي الكلمات المذكورة
ولذلك ترى هم مطبقين على الاصل مذكورة وانما نازع من نازع بواسطة الادلة الواردة القاطعة للاصول وقد عرفت الاصل في المقام
فلنذكر ادلة الطرفين في هذه المسألة **هداية** في ذكر حجة القائلين بالجواز وهي وجوه الاول الاصل بتقريب ان الشك كما
عرفت فيما مر مع ما فيها من عدم الاستقامة الثاني اطلاق الادلة كتابا وسنة لا اثر فيها على اشتراط الاعلمية فيكون هذه الادلة
قاطعة للاصل على تقدير تسليم اقتضائه المنع الثالث دعوى استقرار سيرة الائمة على الارجاع الى فتاوى ارباب النظر والاجتهاد
من دون تفحص عن الاعلمية مع القطع باختلافهم في العلم تفصيلا ويكفي في ذلك ملاحظة تجويز التكلم لهشام وامثاله وغيرهم
في وجوب تقليد الاعلم عسر لا يتحمل في العادة فيكون منفيا في الشريعة اما الاول فلان الاعلم في الاعصار مختص في واحد وفي
العلوم ان رجوع جميع اهل الاسلام اليه فيه عسر عليه وعليهم كما هو ظاهر واما ما زعمه بعض الاجلة وهو انه لو كان تقليد الاعلم واجبا لما كان
الاخذ بفتاوى اصحاب الائمة مع امكان الاستفتاء منهم جائزا فانهم اولى بان يؤخذ منهم من الاعلم الناس فما استند اليه المحقق
وحاصله الاستناد الى دليل الانسداد القاضي بوجوب الاخذ بقول العالم للعامي من غير فرق بين الاعلم وغيره صرح ده حصوا

اليها اما الاول فلان حكم العقل بالتخيير انما هو فرع التساوي لاحد والفرض عدم حصول الترجيح لا يبدلهم والمدار هو الحكم اعتبارا هنا الترجيح العقل ومع احتمال الترجيح لا العقل واشتغال العقل بالتعيين **في بيان ادلة القائلين بالتقليد** فيه بيان الاجماع على دفع نقض الاخبار الذي عن لوازم العقلية

وامكانه في غير الاعلم ايضا والكل فيما لا يجوز الا عمّا عليه ما الاول فقد عرفت اما الثاني فلان الاطلاقات المذكورة بعد البعض عن
خصوصها على مشروعية اصل التقليد كما عرفت لو تحققت فيما مرّان هذه الاطلاقات من اصناف فمنها ما يكون الاعلى بجواز الا
بقول العالم على وجه يكون ان يراد به الجنس كاية السؤال حاد الى اعتبر فيها هو وجوب السؤال عن جنس العالم كما هو ظاهر غير من لاحظها
ونظيره قوله واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا ومنها ما يدل على وجوب الاخذ بكل عالم على وجه
كاية النفر فانها تدل على ما هو المقرر في موجبه لا سند لا لها تدل على وجوب الاخذ بقول المنذرين ونظيره قوله من عرف احكامنا
واما من كان من الفقهاء صائنا لدينه فللعوام ان يقلدوه وصنف منها ما يدل على وجوب الاخذ بقول كل عالم على وجه يفيد
العموم البدلي مثل قوله اما عليك بهذا الجالس وما دلّ على كل من في حينا فانه مقاه ووجوب الرجوع الى العلماء على وجه يستفاد منه التخيير مثل الخبر
المنقول عند الجمهور اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لا ريب ان الاستناد الى الصنف الاول من حيث الاطلاق في اثبات المشروعية
مشروعية جواز الرجوع الى العلماء في اصل الشريعة ولا كلام لنا فيه لا اشكال في ان قوله تعالى فلولا نفر يدل على جواز الاخذ بقول المنذر
عند معارضته بقول الاعلم وانما الكلام في انه من المجاز والاخذ به عند معارضته بقول الاعلم ولا اشكال في ان عدم الدليل
عن مقام الدليل المذكور فلا بد لها من دليل يوافقها واما الصنف الثالث فيمكن ان يكون دليل التخصيص لعدم التعيين
فيمكن الاستناد اليه عند التساوي في رجحان قول الاعلم على غيره الا انك لا تنصف ان ذلك لا يجيء بهذا الوجه الذي ذكرنا
لا يجيء في العقليات الاطلاق بل لا بد ان يكون المقلّد في مقام بيان الحكم المذكور الا ان هذه الاقسام كلها مشتبه باحتمال نفسه
من سوى ملاحظة امر آخر كقولك فارجع الى الاطباء او الى الطبيب والى كل من تعالج فانه لا يفهم منها الا اصل الرجوع اما
الترتيب على هذه الواقعة من حيث التعارض بين اقوال الاطباء فلا يستفاد منها ولذلك لا يستفاد المرجح عند التعارض
كذلك في المقبولة فامر بعد الامر بالرجوع الى العارف بالاحكام بمسك بالمرجح عند التعارض ولذلك حسن استفسار السائل بظاهرها
المعول على هذه الاطلاقات عند عدم العلم بالاختلاف والتعارض ولا باس في الاخبار الخاصة فلا استناد اليها بتوقف على دعوى
بين هؤلاء المفتين في العلم والتفضيل والعلم باطلاع الناس على اختلافهم في العلم باختلافهم في الفروع الفقهية الا انه
ان ثبات ذلك فيمن امر الامام عليه السلام بالاستفتاء منهم كما ان الصحيح ولا يكون الا عرضا على الغيب ما اشتهر بها يسلم منها انهم مع علمهم
بالاختلاف في الفتاوى كانوا يرجعون بعضهم الى بعض اما مع العلم بالاختلاف فما الا فلا نسلم عدم تحقيقهم عن الفاضل وعدمه
البتة كيف اذا علموا بالتفضيل والاختلاف والتفضيل لم يمكن يتحقق نادرة الاختلاف في اصحاب الائمة عليهم السلام ولا يمكن الا بالجهد
في عصرهم فنقول بالفرق بينهم من وجوه اسبابا لاختلاف في عصرنا انهم فان حالهم كما مرّ لان حال المقلدين في امثال زماننا حيث
انهم لا يختلفون في الفتوى بل ينقلونه عن مجتهدهم فانه كان يزال يتعهد عن مشكوة الامامة ومعصب الولاية مع المحدثين
والاختلاف فيه ولذلك قال النبي اصحابي كالنجوم فان ما لا تكون علي خلاف مع ما المتمسك به ما او الاختلاف بنقل الاحاديث
الطاهرة بعد ان يكون لكل منهم في الكلمة واما ما نسبنا فلان التشبيه بالنجوم بعد ذلك فانها طرق طبيعية موصلة
منها الى المقصود على اختلاف وضع التفاصيل هيئات الكواكب كيف كان فلا نقضا ان دعوى استقرار السيرة على جواز
غير الاعلم عند العلم بالاختلاف امكان الرجوع الى الاعلم على وجه يكون شائعا معلوما للائمة ما لم تعلم المعتبر في حجيتها
سيرة عن نبيه ولم يرد دليل عليها الى تقييدها على مدعيها واما الوهم الحرج فان اريد بالحرج في تشخيص موضوع العين
لا عسر نحو ما جعل من تشخيص بعض الاخبار فيما هو المتوصل فيه وان اريد به لزوم حيث لا يحصى ففيه ان احتمال الرجوع
الا حيث لا يمكن العسر ولا يمكن الحاق الخبر بالاجماع بنا عرفت مرارا من ان التفصيل بواسطة التزام العسر من تفصيل في
حكومة الادلة الدالة على حجية جميع الادلة في الاحكام لو فعبروا ان دليل عمومي لا علم فيهما تعيين تعذر التحديد
فيه بعسر في المجتهدين او جه كان عما على هذه الوجوه كما هو ظاهر واما الخامس فهو من غرائب الاستدلال في المقام اذ المقصود كما
عرفت عند العلم بالاختلاف العلم بمخالفة الامام مع غيره بوجب العلم ببطلان غيره مع ذلك لا يجوز التقليد حتى الى ان في ماله
الامام بغيره في المسائل مما صحاب الانصاف كما هو ظاهر واما السادس فهو مبني على مقدمات لا يساعد عليها نظر الا بوجدان
فان المصير ورد التعيين على خلافه كما او ما ادى الى عدم فصل الوسائل فالواجب هو الاخذ بالاعلم ايضا لما ستعرف
وقد يستدل ايضا بان قول الغير الاعلم عند معارضته بالاعلم يوجب الحكم بمساواته بغير العالم وصاروا في قوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه ان مساواة الاعلم وغيره ايضا يوجب الحكم بمساواة العالم وغيره ...

ثم الاوجه له اصلاً كما لا يخفى اذ نفي المساواة من جميع الجهات ثم الاستدلال به لا ظاهر في التعيين بل يجدي في المقام فيكفي في نفي الاختلاف الاختلاف في بعض الجهات لم يثبت كون التقليد منها فتدبر **مسألة** في ذكر احتجاج القائلين وهو بعد الاصل كما عرفت تقرير وجوه الاول الاجماعات المنقولة صريحاً في كلام المحقق الثاني كما حكاه الاردبيلي عن بعضهم ايضاً وظاهراً في كلام الشهيد الثاني والمؤيد بنقل عدم الخلاف عند اصحابنا كما يظهر من السيد في الذريعة والبهائي حيث قال وتقليد الافضل معين عندنا وفي المقالد وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم المعاضدة بالشهرة المحققة بين الاصحاب وهو الحجة في مثل المقام الملحق بالفرعيات بل ولا يجوز الاجتزاء في الافتاء في مثل هذه المسألة التي بمنزلة الافتاء في جميع الفقه بخلاف المنقول من الاصحاب كيف ولا نرى منهم الاختلاف مع وجود ذلك فيما هو اهون من المقام كما لا يخفى على من تتبع فتاويهم فلا وجه للوسوسة بعد حجية الاجماع المنقول في المقام كما عرفت في التعليل الذي في كلام المجمع بيننا بعد الاتفاق لكاشف مع ما تعرف من صحة التعليل ايضاً الثاني الاخبار الدالة على ترجيح الاعلم على غيره منها مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال فيها الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر ومنها رواية الصدوق عن داود بن الحصين عن الصادق ع في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ع ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا ومنها قول امير المؤمنين المنقول في نهج البلاغة اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ثم ترتيب لكل الحكام للامام فقدم قول الافقه والاعلم على غيره عند العلم بالمعارضة والمخالفة وهو مطلق لا يقال ان ظاهر المقبولة هو اختصاصها بالقضاء كما هو المصرح به في صدرها حيث سأل الراوي عن رجلين بينهما منازعة في دين او ميراث فلا يستقيم الاستدلال بهما في الفتوى لانا نقول ولا ينتهي المطلوب بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفصل بين وجوب تقديم الاعلم وتقليده وان احتمل عدم تحققه في العكس وتوهم اختصاص الروايات بظاهرها بصورة تعارض الحكمين ولم يثبت الاجماع حينئذ مدفوع بان ذلك يوجب حمل الروايات على الندرة اذ التعارض قلما يتفق مع مكان دعوى الاطلاق ايضاً وثانياً ان ظاهر المقبولة صدراً وذيلاً فيهما اذا كان الاشتباه في الحكم الشرعي الذي مرجعه الى الاختلاف في الفتوى دون الامور الخارجية التي لا يكون رفع الاشتباه فيها بالرجوع الى الاحاديث فيكون الرواية دليلاً على الترجيح بالاعلمية عند اختلاف ارباب الفتوى ويرشد الى ذلك ان رفع الاشتباه في غيرها انما هو بالامارات المقيدة للامور الخارجية كالايمان والبينات ونحوها بخلاف الاشتباه في الحكم الشرعي فان مرجع الاشتباه فيها بالرجوع الى الادلة الشرعية التي منها الاحاديث الواردة عنهم ويوضح ذلك ايضاً ان المرجحات المذكورة بعد ذلك ايضاً من مرجحات الاستنباط للحكم الشرعي مثل موافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحوها ويؤيده ان التنازع في الامور الخارجية لا وجه لاختلاف الحكمين فيه اذ لا يجوز نقض حكم الحاكم الاول للثاني فلا يعقل الاختلاف بينهما فان قلت لا وجه لحمل الرواية على التقليد ايضاً فان اعمال هذه المرجحات ليس من شأن المقلد ايضاً ضرورة ان اللازم في حق المقلد هو الاخذ بالفتوى من دون مراجعة الى دليل الواقعة حتى يحتاج الى اعمال المرجحات قلنا ذلك مبني على اختلاف حالتي المقلدين الموجودين في ذلك الزمان والموجودين في زماننا اذ يمكن ان يكون المقلدون في ذلك الزمان من ارباب الاجتهاد ولا ينافي ذلك تقليدهم لحصول الاطمئنان لهم بان المذكور في مقام الفتوى هو مضمون الرواية المسموعة عن الامام الا ترى امر الصادق ع لعبد الله بن ابي يعفور مع كونه من اصحاب الرواية بالرجوع الى الثقفي فالظاهر انهم كانوا يعتمدون بما عندهم من الروايات ثم اذا احتاجوا في واقعة الى حكم كانوا يسألون بعضهم بعضاً فيعتمدون على جوابه وان لم يكن بلفظ الرواية بل في منزلة رواياتهم مثل المقلدين في زماننا واما الاجماع لاوصاف المذكورة في الرواية فالظاهر من سياقها الاكتفاء ببعضها ايضاً في انعقاد الاجماع على خلافه ولا يوجب تفصيلاً في الاستدلال كما ان مخالفة ترتيب المرجحات ايضاً للعمل لا يضر بما نحن بصدده فلا وجه للمناقشة في دلالة المقبولة كما لا وجه للمناقشة في سندها فانها مقبولة معمول بها مثل المناقشة في الرواية الثانية نعم لو كان بعض المناقشة فيما قيل في الرواية المنقولة في نهج البلاغة فان الظاهر من سياقها الاستحباب الثالث ان فتوى الاعلم اقرب من غيره فيجب الاخذ بها عند التعارض لان الاخذ بالاقرب لازم عند التعارض اما الاول فظاهر واما الثاني فلقضاء صريح العقل به واعترض عليه تارة في الصغرى واخرى في الكبرى اما الاول فبان الاقربية على وجه الاطلاق ممنوعة اذ ربما يكون فتوى غيره اقرب بواسطة اعتضادها بالامور الخارجية كموافقتها للمشهور او لفتوى اعلم الاموات وغير ذلك فاذا فرض اطلاع المقلد على هذه المرجحات يكون فتوى غير الاعلم اقرب واما الثاني فبانه لا دليل على اعتبار الاقربية في الامارات التعبدية التي منها فتوى المفتي في حق المستفتي نعم لو كان اعتباره من باب الظن كان ذلك وجهاً للكبرى فقد عرفت [illegible] هذه الدعوى ويمكن الجواب اما عن الاول فبان الاقربية تارة تكون بواسطة المرجحات الداخلية في ذات الامارة نظير قوة الدلالة في تعارض الاخبار وقوة السند فيها وتارة تكون بواسطة امور خارجية عن ذاتها

في تقليد الاعلم

الامارة مثل موافقة المشهور وامثال ذلك مما لا ربط له بنفس الامارة وان كان يوجب اقربية مضمونها الى الواقع والفرق بينهما ظاهر كما ذكر في محله في باب التعارض لا كلام في اعتبار المرجح الداخلي في حق المجتهد اما المرجحات الخارجية فقد تحقق في محلها انها معتبرة في حق المجتهد ايضا واما المقلد فالاجماع بل الضرورة قضت على عدم اعتبار المرجح الخارجي في حقه والسر فيه ظاهر حيث انه لو قلنا بذلك لزم التدين بكل واحد من المقلدين بغير ما يدين به الاخر بخلاف المرجح الداخلي الذي منه الاعلمية فانه معتبر في حقه قطعا لانتفاء المحذور وعدم لزوم المحذور على تقديره مع حكم العقل بلزوم الاخذ بالاقرب لا بقياس ذلك بالشهرة ونحوها والحاصل ان الاجماع قام على عدم اعتبار ظن المقلد في مقام الترجيح فيما اذا لم يكن مستندا بنفس الامارة نعم في المقام شيء اخر وهو ان فتوى غير الاعلم قد يكون بنفسها اقوى من فتوى الاعلم بواسطة زيادة حاصلة فيها من زيادة تحصيل وكثرة تتبع لاقوال العلماء بعد اشتراكهما فيما هو من المصحح للاجتهاد الفتوى فلو لم نقل بان ذلك يوجب الاعلمية في هذه الواقعة الخاصة لا يستقيم الاستناد الى الدليل المذكور بل ولا يجري غيره من الادلة ايضا اما الاجماعات المنقولة فلعدم الاطمينان بشمولها للمقام واما الاخبار فيمكن دعوى عدم انصرافها الى مثل المقام هل يتخير بينهما نظرا الى اطلاق معاقد الاجماعات والاخبار او يقدم المفضول نظرا الى كونه اوثق وجوه اوسطها الاوسط لو لم نقل بان ذلك يوجب اعلمية المفضول في الواقعة الخاصة هذا بناء على ان الشك في باب التقليد انما هو ليس من الامارات التعبدية المحضة التي لا يلاحظ فيها حال الواقع بوجه كان يكون مفادها في عرض الواقع على وجه يكون موضوعا لما يترتب عليه ما لا يكون الا الى الواقع موجبا للاخذ بها عند المعارضة ولا من الامارات الثابتة بواسطة دليل الانسداد حتى يؤخذ بالطرف الراجح ولو كان من الامور الخارجية بل المحقق ان عنوان التقليد في حق العامي انما هو من باب التعبد لكن على جهة الطريقية فالملحوظ فيه هو الكشف عن الواقع قطعا ولا اشكال في ان الاخذ بما هو الاقوى في هذه الامارات لازم بحكم العقل والحاصل ان التقليد انما هو معتبر من حيث انه طريق نوعي في الاغلب وان لم يكن مداره على حصول الظن في خصوصيات الموارد فذلك يوجب الاخذ بالاقرب الاقوى نوعا اذا كان الاقربية مستندة الى ذات الامارة وقد يدعى في المقام ان بناء العقلاء على الرجوع الى الاعلم وهو في محله لما عرفت من ان بناء التقليد ليس على التعبد المحض فانه من المعلوم ان وجه بنائهم في امورهم انما هو بواسطة انطباق امورهم بالواقع المنكشف عندهم في الغالب بالادراكات الظنية **وينبغي** التنبيه على امور الاول الظاهر من لفظ الاعلم على حسب الاشتقاق في اللغة هو اختلاف الفاضل والمفضول في مراتب الادراكات المختلفة شدة وضعفا ولكنه ليس مرادا قطعا بل المراد منه اما من هو اقوى ملكة او اكثر خبرة من غيره واما من هو اكثر معلوما من غيره والظاهر هو الاول وان قيل انه كما عن الثاني في الغالب ان كثرة المعلومات مع ضعف الملكة لا يحصل منها الاستنباط بما يكون موجبا لمزيد البعد عن الواقع كما نشاهد في اغلب ابناء زماننا من الطلبة ويشير الى ذلك تفسير الفقه بالعلم بالملكة مع شيوعه في العرف العام وفي بعض الاثار ما يرشد اليه حيث قال انه اعلم الناس اذا علمه وفهمه معا كلاما بالجملة الاعلم من الامور الخفية التي لا يعرفها العرف العام ولا مدخلية لكثرة المعلومات في ذلك نعم لو كان ذلك سببا لوثاقة فتواه بناء على الخلاف بين الاعلمية والاوثقية كان له وجه لما عرفت من الوجوه فلو علم المقلد بواسطة مراجعة اهل الخبرة ان المفتي في الاستنباط واستحكام مباني اجتهاده على وجه يكون ذلك ابدا على ما هو المعتبر في الاستنباط فالواجب الرجوع اليه ثم هل الظن بذلك يقوم مقام العلم الاقرب نعم لا يبعد ذلك من اعتبار الظن في امثاله بل لما عرفت من كفاية احتمال وجود ما يحتمل المرجحية بين المتعارضين فكيف بالظن بوجوده وهل يجوز التعويل على الظن مع امكان تحصيل العلم الاقرب نعم اذا لم يحتمل الموهون بل يحتمل مساواتهما فاذا احتمل الاعلمية فاللازم هو الفحص على القول بوجوبه كما ستعرف على القول بعدم التخيير فلا يجدي الثالث هل اللازم هو الاخذ بالاورع عند تساويهما في العلم والفضيلة او يتخير بينهما قولان ظاهر المنقول عن النهاية والذكرى والدروس والجعفرية والمقاصد العلية والمسالك والتمهيد وشرح الزبدة للفاضل الصالح هو الاول وهو الاقوى لما عرفت من الاصل وبعض الاخبار وبهذا قوة اذا فرض وثاقته بواسطة شدة ورعه وبذل جهده فانه يندرج في عنوان الدليل العقلي ايضا وهل يتخير بين الاعلم والاورع او يقدم الاول او الثاني وجوه الاقرب الثاني الا ان المناط في الاستفتاء والعمل بقوله الكد فيه من غيره وان كان اورع اللهم الا ان يكون ذلك سببا لوثاقة فتواه بواسطة اعمال الفكر زائدا على ما هو المعتبر لو لم نقل بخروجه عن الفرض الثالث اذا علم المقلد كون زيد اعلم وعلم موارد الاختلاف تفصيلا بينه وبين غيره فقد عرفت وجوب الاخذ بالاعلم واذا علم بالاعلم تفصيلا وبالاختلاف اجمالا فهل يجب عليه الفحص عن المسائل المختلف فيها عن غيرها اولا وجهان الاظهر الوجوب الا اذا كان المعلوم بالاجمال غير ملحق بالشبهة الغير المحصورة فهو نظير ما اذا علم التفاضل ولم يعلم الاختلاف لا تفصيلا ولا اجمالا

على وجوب الفحص عن الاخبار في سوى الاصل المنقطع بالسيرة المستمرة على لزوم الوجوب فيها فيجوز الاخذ بفتوى المفضول مع العلم با
مضافا الى اصالة عدم التفاضل لغير المعاضدة باصالة عدم غيره ان الاثر بينهما حكم مع جواز الرجوع الى بعض الاطلاقات عند الفا
بل لا التفاضل بيوا اذا علم الاختلاف واحتمل التفاضل فهل يجب الفحص او لا وجهان بل قولان من دلالة ما تقدم على وجوب الاخذ باحد
انهما اذا ثبت تعارضا لا يمكن الجمع بينهما ولا طرحهما ولا تعيين احدهما فلا بد من التخيير بينهما وفيه ان احتمال التعيين موجود
لا يندفع باصالة عدم التفاضل لانها بعد كونها اخذا بالاصل في تعيين [illegible] لانه حيث ان التخيير على [illegible] من اللوازم
لوجود الاحتمال والاصل لا يجدي في دفع الاحتمال حقيقة وثانيهما اصالة البراءة من وجوب الفحص في المقام بمنزلة الفحص عن نفس
المرجح في الاحكام الشرعية يدل على الوجوب وهو منها الاصل حيث ان قبل الفحص لا يعلم البراءة بخلاف بعد الفحص ومنها قوله في
رواية داود بن الحصين ينظر الى افقههما فان في قوله ينظر دلالة واضحة على وجوب الفحص مضافا الى كونه معمولا به في جميع الطرق المتعارفة
ولعل وجوب الفحص هنا موافق للقاعدة ايضا فان التكليف معلوم اجمالا وانما الشك في كونه على وجه التعيين على تقدير التساوي
او على وجه التخيير على تقدير عدمه ومنشأ الشك هو الاشتباه في المصداق مع تمكن الامتثال بالتشخيص من الاصول وامكان استعلامه فلا بد من الفحص
بعلم المكلف به او ظن به سواء كان من مطلق الظن وغيره لكفاية احتماله على ما عرفت ومن هنا يجري في وجوب الفحص فيما لو علم التفاضل
اجمالا بعد العلم بالاختلاف وان علم بالاختلاف اجمالا مع الشك في التفاضل فاللازم الفحص عن التفاضل ثم الاخذ بقول الا
والتمييز من جواز الاختلاف فيما اذا كان كثيرا واذا شك في التفاضل والاختلاف معا فلا يجب الفحص لانه مع العلم بالتفاضل فلا
عدم الوجوب في المقام اولى فلو علم التفاضل واحتمل الاختلاف اجمالا فالواجب الفحص لما عرفت ولو علم بالتفاضل اجمالا مع الشك
في الاختلاف فلا فحص والحاصل ان مجموع الصور ستة لا يجب الفحص مع الشك في الاختلاف سواء علم التفاضل تفصيلا او اجمالا او لم
يعلم ويجب الفحص عن التفاضل فيما اذا علم الاختلاف تفصيلا او اجمالا على وجه يعتد به سواء علم التفاضل اجمالا او لم يعلم
لو قلد احد المجتهدين بزعم سقوط التفاضل ثم تفاضلا [illegible] بينهما او كانا متساويين في العلم [illegible] لاشتغال احدهما بالمطالب العلمية
دون الآخر ولغيره [illegible] فهل يجب الرجوع عن تقليد الاول او يجب البقاء عليه او يتخير بينهما وجوه والتحقيق انه ان قلنا بجواز العدول
اشكال في وجوب الرجوع لوجود المقتضي وهو التفاضل وعدم المانع اذ لا مانع الا احتمال حرمة العدول والمفروض جوازه [illegible] الادلة
وان قلنا بحرمة العدول كما لعله الاوفق لانه مقتضى الاخذ بالاصل فيشكل الامر نظرا الى تعارض ما هو العمدة في المقامين من الاصل
الاجماعات المنقولة وعدم انصراف الاخبار الى مثل المقام المسبوق بالتقليد فيحكم بالتخيير بينهما الا انه مع ذلك فالاقوى لزوم الرجوع الى
والوجه فيه ان الاصل في دليل حرمة الرجوع هو الاصل المعاضد بنقل الاجماع من العلامة والعميدي ولم يظهر عموم معقدهما
للمقام حتى ان بعض معقد الاجماع [illegible] فالاظهر ان الاجماعات المنقولة في وجوب تقليد الاعلم
المقام من دون معارض فان المعتمد من الاجماعات في العدول هو اجماع العلامة والعميدي وقد اختار القول بالعدول في المقام مع
دعوى انعقادها فيها الوارد في العدول في الواقعة التي قلد فيها مثلا اذا عمل بقول المفتي في جواز البيع [illegible] ثم باع على الوجه
فانه يحرم العدول عن التقليد الخاص وان جاز العدول في [illegible] اجماع العضدي والحاجبي [illegible] عموم لا [illegible]
ومن هنا يتضح جريانه لانتفاء المقام لان احتمال الحرمة في البقاء اقوى من احتمال الحرمة في العدول اذ ان الامرين كان دائرا بين [illegible]
الا انه لا ثمرة في الحكم الظاهري بل التخيير والتعيين فتأمل ومن هنا يظهر انه لو قلد المفضول بواسطة [illegible]
منه يجب الاخذ بالفاضل والعدول عن تقليده فكيف بالمسائل التي ما قلده فيه المفضول [illegible]
الفاضل فيه تفصيل فان لقضية اما ان يكون باستنباط [illegible]
غيرها [illegible] وجه النزاع هو اختلاف [illegible] كما اذا ادعى احدهم [illegible]
[illegible] اما ان لا يكون كل كما اذا كان [illegible]
جواز الرجوع الى المفضول في الثاني واما الاول فان كان [illegible]
الى المفضول [illegible] على عدم جواز الاختلاف [illegible]
ولو عند الوفاة [illegible] الواقعة الى [illegible] الفتوى [illegible]
اسباب الاعلمية فيه تقليد لعدم كون طريقها [illegible] الدليل [illegible] الاصل [illegible]
من النصوص [illegible] احوال الابناء والاوفق [illegible]

اختصاصها بالفاضل نظراً الى كونها نيابة عن الامام فلا بد من الاقتصار على مورد العلم بالاذن والفاضل معلوم النيابة والاصل عدم نيابة المفضول على الفاضل لان الاذن مدفوع بالاطلاق نعم لو تحقق مورد التفصيل كان ذلك في جهات ذاتية في فتوى الفاضل بطريق مفيد للعلم اوه فلو مقام من الامارة المقررة في الشريعة بالخصوص لاثبات مثل ذلك كالبينة ونحوها لا اشكال في وجوب الاخذ بها وترك التعويل على فتوى المفضول معلومة اولا وهل يلحق بتلك الامارات الخاصة الظنون المطلقة على القول بها فيما اذا كان فتوى المفضول معلوما او يؤخذ بها او يتخير بينهما لوجود المرجح في الطرفين وجوه الاقرب العدم لان حجية مطلق الظن انما هو فرع عدم وجود الظن الخاص في المورد وهو الاعتماد على فتوى المفضول التي هي حجة شرعية على تقدير المعارض وفتوى الفاضل الثابتة بالظن لا يصلح معارضا الا على تقدير عدم اعتبار فتوى المفضول وهو غير ثابت فيرجع الى عموم ما دل على جواز الاخذ بها لو كان فان قلت ان ذلك يوجب طرح الظنون المطلقة عند معارضتها بالامارات الثابتة من باب الظنون الخاصة لان اعتبار مطلق الظن في مورد الظن الخاص موقوف على انتفاء الظن الخاص لا بر تفع الا بعدم معارضه ولا للمعارضة الا بعد حجية الظن المطلق الموقوف على ارتفاع الظن الخاص قلت انه الاخذ بالشهرة مثلا في قبال الخبر الواحد اما بواسطة خروج الخبر عن موضوع الحجة كما اذا ارتفع الوثوق به بواسطة العلم الاجمالي بتخصيص الامارة الخاصة ببعضها من الامارات الظنية وابن ذلك من اعتبار الظن في قبال قول المفضول المعلوم حجيته بالفرض لا يقاس ذلك بالظن بالاعلمية فانه ظن بالمرجح وهذا ظن بالحجة نعم لو تأسينا في ذلك تعين الاخذ بالفاضل لكونه القدر المتيقن ومنه يظهر الكلام في غير الاعلمية من المرجحات السابقة اذا رجع المقلد الى الاعلم فان افتاه بوجوب تقليده فلا اشكال وان افتى بجواز تقليده فهل للمقلد الرجوع الى غيره او لا حكي عن الاستاد المحقق انه لم يجده عن بعض معاصريه عدم الجواز ولم يظهر لنا وجهه ان كان بواسطة ان غير الاعلم ربما يفتي بوجوب تقليد الاعلم فيلزم من وجوده عدمه فقد عرفت انه لا يجب ان يقلد في هذه المسألة وان كان بواسطة ان العقل هنا انما الى الاعلم فلا وجه للحكم بجواز الاخذ بعد التزام العقل فقبله ان ذلك ليس حجية ادامه في هذه الواقعة بل الرجوع الى الاعلم في هذه الواقعة انما هو حكم ظاهري عقلي وليس هذا كالحكم الواقعي وبعد الفتوى يستعلم حكم الواقعي فلا مانع من الرجوع الى غير الاعلم الثامن لا دليل على وجوب تعيين المجتهد في العمل بقولهم اذا كانوا متوافقين في الفتوى وان كان بينهم تفاضل بعد كون كل واحد منهم حجة شرعية مع انتفاء ما يوجب التعيين بالنسبة الى قول الاعلم التاسع المعتبر في الفحص هو الفحص عن حال العلماء الذين يتيسر الرجوع اليهم فلا يجب الفحص عن حال الموجودين في مثل بلاد الارض مع عدم تيسر الرجوع اليهم واعتمادا على نفي العسر والحرج وهل الواجب هو الفحص عن حال من يدعي الاعلمية ولو لم يعلم فالبينة ولا بد من الفحص حتى يعلم فالبينة الاقوى هو الاول ولكن الاقرب هو الثاني لعدم الاعتناء بمن لم يثبت فالبينة بعد كما يظهر ذلك بالتتبع وان كان ربما يقال ان ذلك بواسطة العلم الاجمالي بانتفاء الاعلمية في غيرهم ثم يعلم فالبينة وانما يعتبر الرجوع الى الاعلم فاللازم هو الرجوع الى من هو اعلم من غيره لا الاعلم فان ذلك مقتضى الادلة السابقة هذا ما اوردنا ايراده في هذه المسألة المهمة على ما افاده الاستاد المحقق المدقق

العليم تغمده الله برحمته

رئيس ارباب علم العمل

محمد تقي الطهراني

١٣

بسم الله الرحمن الرحيم

واعلم ان مسئلتي تقليد الميت وتقليد الاعلم اللتين ينبغي ان نبحث عنهما خارجتان عن اجزاء كتاب مطارح الانظار وان كانتا ايضا من افادة المحقق الثالث في اعلى مراتب الشيخ مرتضى الانصاري ليحررها بعض الاساطين من تلامذته ولعمري في غاية الجودة والاتقان في الافادة والتحرير ومن هنا اجبنا المذكور وهو المسطور كرديد

نصوص

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **وبعد** فقد اختلف العلماء بعد اتفاقهم على جواز التقليد عند تعذر العلم على البعض من فقهائها الحلبيين كابن زهرة و جملة من المعتزلة في اشتراط حيوة المفتي في الاستفتاء والتقليد فالمعروف عند الامامية والمشهور فيما بينهم شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا من الاصحاب لولا نقل الخلاف ودعوى الاجماع عليه هو الاشتراط ففي شرح الالفية للمحقق الثاني لا يجوز الاخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الامامية وعن المسالك قد صرح الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيرها باشتراط حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وفي شرحه على الارشاد الاجماع والمعتمد قال في محكي رسالته المعمولة لتحقيق المسئلة بعد التتبع لتصانيفهم وما وصل الينا من كلامهم ما علمنا من احد من اصحابنا السابقين الصالحين مخالفة في ذلك فانهم قد ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين بما ذكرنا من انه لا يجوز ان ينسب الى ساكت قول بموته من غير نقل خلاف احد منهم في ذلك وفي المعالم نسبته الى ظاهر الاصحاب ثم قال والعمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي وعن الفاضل الذي ستعرف خلافه في المسئلة الاعتراف بانه يظهر منهم ما يكاد ان يكون اجماعا بينهم وعن صريح شارح النجاة نفي الخلاف في ذلك وكذا عن ظاهر النهاية بناء على ان عدم ذكر الخلاف فيها ظاهر في عدم الخلاف في مثل المقام خصوصا من مثل الفاضل المتعرض للخلاف في جميع المسائل سيما في النهاية وعن الكفاية نسبة الاتفاق الى بعضهم بل الاجماع صريح ابن ابي جمهور الاحسائي فيما حكي عنه حيث قال لا بد في جواز العمل بقول المجتهد من بقائه فلو مات بطل العمل بقوله ووجب الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له وعلى هذا انعقد اجماع الامامية وبه نطقت مصنفاتهم الاصولية والفروعية وفي نسبته في الذكرى الى ظاهر العلماء وفي محكي الجعفرية وجامع الفائدة الى الاكثر وبالجملة لا يخفى على المتتبع كلمات الاوائل والاواسط تحقق منع تقليد الموتى وانه قول من نص القائل بادعى اجماعهم على ذلك كما ادعاه المحقق الثاني في المناهج والمولى البهبهاني على ما حكي عنهم بل يمكن دعوى ان المتعرض لنكره عند كل بعض الكلمات كما ستعرفه وظاهر الاخير ثبوت الخلاف لان الخلاف المصرح به في العبارة المسند الى البعض لم يعلم كونه من اصحابنا بل الظاهر كما اعترف به الشهيد الثاني في محكي الرسالة ان الخلاف انما هو من العامة واغرب من ذلك انكار حجية هذه الاجماعات كما صدر عن الفاضل القمي ره بدعوى عدم افادتها الا الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره في المسائل الاصولية سيما مثل هذه المسئلة التي حدثت ابتلاء الناس بها وعدم تداولها في الصدر الاول فانه يبعد صدق دعوى الاجماع فيها الا ان الدال على اعتبار الظن في الفروع انما يدل على اعتباره في التكاليف الفعلية التي تتعلق بها المكلف في الوقايع من الوقائع الظن بحكم شيء من مدارك الفروع يؤل بالاخرة الى الظن بالتكليف الفعلي ويحققون ذلك المطلوب من محله وفي مسئلتنا على فرض كونها اصولية نقول ان هذه الاجماعات الشاهد على صدقها التتبع واعتراف بعض الاعاظم بانه بعد التتبع الاكيد لم يطلع على الخلاف بين الاصحاب المجتهدين في الاوائل والاواسط يفيد القطع بوجوب العمل عندنا القدماء متفق عليه بينهم في التحير ولا اقل من الاصل السالم عن معارضة ابديهم دليلا على الجواز من الايات والاخبار والذي عثرت عليه من الاخبار والايات التي نتلوها عليك مع عدم اعتنائهم بشأنها ومصيرهم الى ما يقتضيه الاصول والضوابط من لزوم ما يقتضيه بعد حكم الاصل عندهم فيبطل لو هو فرض لانها على جواز تقليد الميت بعد فرض لانها على صحة تقليده الا بعد الاجماع تعذر من الحي في المسئلة كل ذلك مع الاعتراف بكون مسئلتنا هذه اعني وجوب تقليد الحي عينا من مسائل الاصول فرعية لانها انما ينتفع بها المقلد على تقدير كونها من القطعيات ولا ينتفع بها في لاحق الاصول المعتبر في تميز مسائل الاصول عن الفروع فلا عذر لمن انكر حجية هذه الاجماعات مع كونه ممن يجوز تشبيهها بالفروع بقي الكلام في نقل خلاف جملة من المتأخرين واشد من خلافهم الاخباريين فقد ذهب الاسترابادي والكاشاني فيما حكي عنهما الى الجواز ونسبه الشهيد في محكي الذكرى الى بعض وهو المحكي عن القمي في جامع الاسلام والجزائري في منبع الحيوة ووافقهم السيد اذا كان المجتهد لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة كالصدوق فهو وان كان يفتي بالدليل الالزامي الخبر عن تقليده حيا كان وميتا وذهب المحقق الاردبيلي والعلامة فيما حكي عنهما الى الجواز عند فقد المجتهد الحي مطلقا وفي ذلك الزمان والفاضل القمي ره ان مناط الحكم مناط حصول الظن الاقوى سواء حصل من قول الميت والحي فهو ممن يجوز مطلقا ولم اجد غيرهم من المجتهدين واوفقه في كلامه ممن يعتد بشأنه والحق الذي لا ينبغي الارتياب فيه هو المنع مطلقا لنا على ذلك وجوه منها ما سمعت من

الاجماعات المستفيضة بل المتواترة لا ما بنى على ذلك انه قد عرفت انه لا خلاف بين قدماء الاصحاب والمتوسطين بحيث لم يستفد
جملة من الفحول فان جريان عادتهم سيما العلامة على ذكر المخالفين في المسائل مع عدم ذكرهم مخالفا في هذه المسألة مع تصريح بعضهم
باتفاق كلمتهم في ذلك وفي دعوى صاحب الذكرى في خلاف بعض الاصحاب به فيها انما هو مسألة الشهيد الثاني من ان العلماء يعم العامة
والخاصة بعض الاعم من بعض الاخص ومع ان خلاف نادر من اصحابنا غير قادح فيما ادعينا من الاجماع على طريقة المتأخرين و
يظهر ضعف توهم الخلاف من كلام من جعل الحكم اي المنع الاقرب كالعلامة في محكي النهاية ونسبه الى الاكثر الا ان المسألة اذا كان من
الخلافيات بين العامة والخاصة وقد نسب الشهيد الثاني القول المشهور الى الاكثر في المنية والمقاصد ومع ذلك فقد ادعى في بعده الخلاف
من الخاصة في الرسالة والمسالك اذا عرفت الحكم المنقول وهذا مما يؤكد كون هذه الكلمات اشارة الى خلاف العامة واما الخلاف الذي
نقلوه من العلامة وقد سمعته فلعله على فرض ثبوته كما نقله في الذريعة الشيخ السعيد المحقق الثاني فيما حكي عنهما محمول على الاستناد
بكتب الاموات من المتفقهين عند فقد المجتهد الحي بما لا يتيسر الا ان كلامنا الان في مسألة جواز العمل بقول الميت مع وجود الحي واما المتأخرون فلم
ينقل منهم الخلاف الا من شرذمة من الاخباريين وبعض المجتهدين وخلاف الاخباريين ومن يقرب منهم في المشرب يعني انكار طريقة الاجتهاد
والتقليد مبني على انكار المجتهدين نظرا الى اختلال طريقتهم عند قولهم بالاجتهاد والتقليد اساسا وافضائهما الى استنباط الاحكام على
الاخذ من كتب المحدثين احياء كانوا او امواتا وعملهم بفتوى العوام نقل المضمون الاخبار ومن هنا عبر التوني في التقليد كون
المجتهد ممن لا يعمل الا بمدلول الاخبار الواضحة دون الالتزامات الغير البينة التي يعمل بها المجتهدون ويفتون على حسب مقتضاها هذا و
بين الحيات والممات كما هو الشأن في العمل بالاحاديث فان نظرهم الى تسويغ العمل بفتواه وكون نقلا لمضمون الاخبار حتى يكون العمل بها عملا بالاخبار
لا الى مجرد اشتراط الحياة المفتي على فرض جواز العمل بالفتوى مثل ما يقول المجتهدون وكذا لا ينفك في لا ينفع الترتيب خلاف الاردبيلي لما
ظهر وجهه في خلاف العلامة فيبقى من المخالفين المجتهد الفاضل القمي وهو باعتبار انه مسبوق بعدمه وملحوق به غير قادح في ذلك
شاركه في اصل الحكم في الجملة بما لا ينفك خلافه ولعل هذا الكلام الا في الرد عليه وبالجملة هذا الاتفاق فيما ادعاه غير واحد الانصاف
الفحول واعاظم اهل الاصول بعد ان يتعوذ في الفحص والتتبع ما هو ملاك ما هو منها حجة واضحة في المسألة ويدفع ما نقضوا به
عن العمل بالاصل من الاطلاقات وعلى التقدير نفيه الحجية ومنها ان الاصل تقرير ثابت بان حجية قول الفقيه حكم يحتاج الى دليل
معتبر المتعين الثابت منها انما هو حجية قول الحي لكونه متفقا عليه بين الفريقين واما قول الميت فالاصل عدم حجيته وقول الحي لان
القائلين بجواز تقليد الميت منهم من صرح بوجوب اتباع الظن الاقوى فقد يكون حاصلا من قول الميت ومنهم من يوجب تقليد الاعلم فان
فرض كون الميت اعلم لم يجز تقليد الحي عنده فتقليد الحي والميت متنافيان في الاحتياج الى الدليل وعدم الاجماع على اجراء الاصل في
احدهما معارض باجرائه في الاخر لانا نقول نفرض الكلام فيما اذا تساوى الحي والميت في جميع الجهات من العلم والسابقة في صورة
رجحان الميت في العلم او في افادة قوله الظن نمنع المقدمة بعكس القول بالفصل لان كل من جوز تقليد الميت الاعلم او الذي يفيد قوله الظن
الاقوى عينا قال بوجوب التخيير في صورة التساوي والتفصيل بين التساوي فقوله لا يقول به احد الفريقين وربما اجيب عن هذا بان الامر
بمنع وجوب تقليد الاعلم عند هؤلاء القائلين بجواز تقليد الميت فان صريح بعضهم عدم وجوب الا وجوب اتباع الظن الاقوى فانه
بما هو بعض معاصري المجيب اعني الفاضل القمي ليس الا فلا يفيد اختيار هذا المذهب في دعوى الاجماع على عدم قول الحي فيما خص صورة
كون الظن الحاصل من قول الميت اقوى من تحت الاصل لما ذكرنا في الجواب حسن لانا لو بنينا على عدم الفصل بين هذا فالمسألة في الاجماع
حجية قول الحي قطعا لو تبعد دعوى الاجماع المحقق على بطلانه فان الذاهب من بنا غيره بوجوب اتباع الظن الاقوى تعين العمل
الميت اذا كان الاقوى منه في نظر المقلد فيخرج الكلام عن كونه استدلالا بالاصل فالبناء على احدهما بان التقليد عمل بما وراء العلم
وهو منفي بالادلة لا عتبار خرج قول الحي بالاجماع دفعي لتبع ما بحث الاصل واجاب عنه صاحب الفوائد بمنع كون العمل بما وراء العلم
منهيا الا في اصول العقائد وهو عجيب ليس من شاكلته في طريقة الاخباريين عجيب بان العقل القاطع عندهم ليس بحجة وثانيا التشريع
التقليد طريق جعلي للمكلف بحيث لولا دليل دل على اعتباره لما جاز الاخذ به كما عرفت في اوائل الرسالة اذا دار الامر بين التخيير والتعيين
في الطريق ولا بد ان يجب الاخذ بهذا عينا او مخيرا بينها وبين غيره يجب الاخذ بالمحتمل وجوب الاخذ به عينا لما ثبت الاحتياط
القاضي بالعقل لانه لا ينافي لحظا لكونه امتثالا للواجب يقينا ولا يبقى هذا الاصل انما يتم على مذهب من يبني على الاحتياط اذا
دار الامر بين التخيير والتعيين واما على مذهب من يبني على البراءة فلا يتم ذلك الاصل الا ان نقول بالفرق بين التخيير في تعين
الاصل الاولي في الطرق الغير العلمية هي الحرمة الا ما خرج بالدليل وفي غيرها هي البراءة فهي حصل الشك في حجية المعذر

فالمرجع فيه هو المنع بخلاف ما اذا حصل الشك في مسائل حكم الاشتباه فان المرجع فيها هي البرائة ومن هنا ينقدح كون الاصل عند فقد الاطلاق فيما اذا شككنا في شرطية شيء لكون الشيء طريقا بخلاف ما اذا شككنا في شرطية شيء في غير الطريق فالجملة الاصل في الظني غير الاصل في سائر الاشتباه الابوية لا الاحتياط في هذه المسئلة ربما يعارض الاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا كان قول الميت موافقا للاحتياط لانا نقول ان الاحتياط في المسئلة الاصولية مقدم على الاحتياط في المسئلة الفرعية عند المزاحمة كما يظهر بالتامل ودابعا ان الذمة مشغولة بالعبادة كالصلوة مثلا ولا يتيقن الخروج عن عهدتها الا بتقليد الحي لان تقليد الميت معركة للاراء فقاعدة الشغل يقتضي المنع من تقليد الميت هذا في العبادات واما في المعاملات فالاصل عدم ترتيب الاثر ويمكن تقرير اصول اخر يظهر بالتامل ولا على هذا الاصول فلا دليل لمن سوغ الاستصحاب وكذا الاخبار والايات التي قد يستدل بها في جواز التقليد مستمر في انتفاء الاسناد الا ان بها وتفاتيد لا انسداد التي عمل بها الفاضل القمي ومنها ان المقتضي اذا مات سقط قوله عن درجة الاعتبار ولا يعتد بقوله اصلا من هذا ستان لا يجوز الاستناد الى الشرعيات الملازمة ان مخالفة الحي لسائر اهل عصره يمنع عن انعقاد الاجماع على خلافه اجماعا بخلاف مخالفة الميت فانها غير قادحة في انعقاده فلو كان قوله بحو قول الحي معتبرا شرعا لكان مخالفته قادحا ايضا كمخالفة الحي وهذه الحجة ذكرها المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع ثم اعترض على نفسه بما يرجع الى منع الملازمة الثانية وحاصله ان انعقاد الاجماع على خلافه بموته ليس لاجل سقوط اعتبار قوله بموته بل لحصول العلم بدخول المعصوم في الباقين الذي هو الباعث على حجية الاجماع عندنا فلا دلالة في انعقاد الاجماع على خلافه بموته على ان الموت يوجب عدم اعتبار قوله بعد ان كان معتبرا في حال الحيوة ثم اجاب عنه بما اجاد وحاصله ان موت الفقيه ح يكشف عن خطائه قوله في حال الحيوة فلا يجوز العمل به وخلاصته الفرق بين هذا الجواب وبين الاستدلال ان مقتضى الاستدلال كون الموت مسقطا لاعتبار القول بعد ان كان معتبرا ومقتضى الجواب كونه كاشفا عن خطاء القول اساسا باعتبار حصول العلم بكون قوله خلاف قول المعصوم فالتقليد لا يتعلق به بما يتوهم اختصاص هذا الدليل بما اذا كان قول الميت مخالفا للاجماع علماء العصر فلا يقتضي عدم جواز التقليد فيما اذا لم يكن كك كما اذا كانوا مختلفين وكان قول بعضهم موافقا لقول الميت لبى ولكن ان كان بناء الاستدلال على فرض فيما اذا كان رأي المجتهد مخالفا لاراء سائر اهل العصر فما نقضان بما نعرف قوله حال الحيوة في هذا الفرض عن انعقاد الاجماع على خلافه وعدم المنافقة بعد الموت دليل واضح على كون الموت موجبا لسقوط اعتبار القول بعد ان كان معتبرا فالدليل ان كان من مقدماته فرض مخالفة قوله لسائر اهل العصر الا ان النتيجة الحاصلة منها سقوط اعتبار القول بالموت مط كما يظهر بالتامل هذا ولكن ان تقرير الدليل على وجه اخر هو ان قول الميت ان وافق قول احد الاحياء فالعمل بقوله ليس تقليدا للميت بل تقليد للحي بناء على عدم اعتبار تعيين المفتي في التقليد الذي هو شرط لصحة العمل كما لعله الاقوى وان لم يوافق قول احدهم كان مخالفا لاقوال اهل العصر ومعلوم بطلانه بالاجماع بناء على حجيته من باب اللطف فالتقليد للميت دون الحي لا ينفك عن مخالفة الاجماع قطعا فتم ان صاحب الحوافي بعد ان نقل هذا الدليل قال وضعف هذا الوجه ظاهر لانه بعد تسليم حجيته على اصولنا ينتقض بمعروف النسب مع انهم اعتبروا شهادة الميت في الجرح والتعديل وهو يستلزم الاعتداد بقوله في عد الكبائر فتم انتهى وتنقيح النقض بمعروف النسب عنهم واحد من اخر فيه صورة واضحة وهي ان انعقاد الاجماع على الخلاف مشترك بين الحي والميت بناء على ما هو التحقيق عند الامامية في الاجماع من كون حجيته من باب كشف عن قول المعصوم وانت تعلم ان المخالفة للحي المعلوم النسب والظاهر انه بعد التامل في جواب الشيخ على رده عن الاعتراض الذي اورده على نفسه يظهر جواب هذا النقض ايضا فان كون مخالفته معلوم النسب فاذحة في انعقاد الاجماع لاجل كون الموت كاشفا عن خطاء قوله وهو الباعث لعدم الاعتداد بقوله توضيح المرام انك عرفت ان الاستدلال بالدليل المزبور مبني على وجهين احدهما ان يقال ان المجتهد ما دام كونه حيا يعتبر قوله واذا مات سقط اعتبار قوله بنفس الموت وذلك لان المجتهد المخالف لاهل عصره في المسئلة لم يمنع مخالفته عن انعقاد الاجماع على خلافه واذا مات فيتحقق الاجماع على خلافه وهذا يدل على اعتبار قوله حال الحيوة وعدم اعتباره حال الممات اذ لو كان معتبرا ايضا مثل اعتباره قبل الموت لكان مانعا عن انعقاد الاجماع على خلافه وحيث لا يمنع علم انه قد سقط اعتباره فانه تقرير الاستدلال كك فهذا مبني على كون الاجماع اتفاق الكل فحينئذ يقدح في ثبوته مخالفة بعض الاحياء كان معلوم النسب او مجهوله كما عليه العامة وح فالجواب عنه بان هذا الدليل لا يلائم مذهب الاجماع من كل فلا يقدح خصوص كان ومنه يعلم انه ليس من النقض في شيء بل هو منع لمبنى الاستدلال اعني قدح خلاف الحي في انعقاد الاجماع فتم تضعيف صاحب الحوافي ولا يعد حجيته على اصولنا ونقضه بالنقض ضعيف خارج عن رسم الايراد وراجع الى ايرادو احد ثم ان هذا الجواب انما يناسب لو كان المحتج عليه بهذه الحجة الخاصة في المسئلة انما احتج بها على العامة القائلين بحجية الاجماع من حيثية اتفاق الامة

كلها تعبدا انه لم يكن معتقدا بخلاف احد من الخاصة الجزم بانه بل كان معتقدا بوفاقهم كما اعترف به في شرح الالفية وتقدم ان الثاني نقول
المجتهد المخالف لآراء اهل عصره ما دام كونه في الحيوة لا يحصل العلم ببطلان قوله لاحتمال كونه معصوما وانما كشف موته عن خطائه
لظهور موته خروج المعصوم في البين فان بنى الاستدلال على ذلك كما صرح به في الجواب عن الاعتراض الذي ورد على نفسه كان النقض لم يرد واجنبيا لان
امكان تحقق الاجماع مع خلاف بعض الاحياء المعروف النسب لا يمنع شيئا من مقدمات الدليل من الصغرى والكبرى لان المستدل غير
منكر لذلك بل يعترف بان مناط حجية الاجماع انما هو القطع بدخول المعصوم كما هو صريح اعترافه في تقرير الاعتراض وانه لو حصل القطع
بدخوله في اخباره معينين كان الحجة فيهم وان كان بعض احياء على خلافهم لكن يقول ان موت المجتهد المخالف ثم الكشف عن خطائه فلا يجوز
الاعتماد بقوله وقولك انه خلاف الحق المعلوم النسب في البطلان ان كان لاجماع على خلافه قلنا لا يجوز الاعتماد على قوله ايضا ولا
يلزم من منع تقليد نحو هذا الحي منع تقليد مطلق الحي نعم يرد على هذا النقض بان مقتضى الدليل ح ليس الا عدم تقليد الميت الذي كشف
موته عن خطائه بان كان مخالفا اهل عصره المخالفين له في الرأي كان موته موجبا للكشف عن خطائه باعتبار حصول العلم بدخول المعصوم في
الباقين واما الميت الذي لم يكشف موته عن خطائه بان كان الاحياء بعضهم موافقين له في الرأي فلا دلالة على عدم جواز تقليده ح
تمكن دفعه بما اشرنا اليه من ان رأي الميت اذا وافق رأي احد الاحياء لم يكن العمل على طبقه من تقليد الميت بل الحي ولعله لذا فرض الكلام في اصل
الاستدلال فيما اذا كان الميت مخالفا لسائر اهل عصره فان صورة موافقته لبعض الاحياء يمكن اخراجها من محل البحث فلم يجد ههنا
عدم الخلاف في التقليد باختلاف تقليد المقلد ولا يخفى ان الاستدلال على الوجه الاول لو تم فانما يفيد عدم الاعتداد بقول الميت مطلقا
فيما اذا وافق بعض الاحياء كما بيناه وجه عند تقرير الدليل ثم لا يخفى ان ما ذكره صاحب الوافية بعد النقض بقوله مع انه يعتبر
شهادة الميت في الجرح والتعديل وهو يستلزم الاعتداد بقوله في الكتاب مع عدم ارتباطه بالجواب اشتباه واضح فان مناط الجرح والتعديل
على تقدير افعال المجروح حسن افعال المعدل في نظره لا بحسب الواقع فلا يلزم من قبول الجرح والتعديل الا الحكم بارتكاب الجرح
والمعدل ما رآه قبيحا عنده ومنه لا يستلزم اعتبار قول الجارح والمعدل في عدالة الكتاب بعد ان لم يكن مناط الفسق والعدالة ثبوت
ما هو كبيرة في نظره ولعله من جملة الاشتباه انه زعم ان مناط الجرح والتعديل والفسق والعدالة ارتكاب الكبيرة والواقعية والاجتناب
عنها فتخيل ان قبول شهادته في ذلك يستلزم قبول قوله ان هذه كبيرة وعدم اعتبار قوله في كونها كبيرة يستلزم ردها كما هو واضح
واعترض صاحب الفصول على هذه الحجة مضافا الى ما عرفته من النقض بان غاية ما يلزم منها عدم اعتبار قوله في انعقاد الاجماع
لا يلزم منه عدم اعتباره مطلقا بالنسبة الى جواز التقليد وهذا الاعتراض مبني على تقرير الاستدلال بالوجه الاول فان مقتضى تقرير
الثاني كشف الموت عن خطاء قوله راسا فقد ظهر بما تلونا ضعف هذا الاعتراض على التقرير الاول فانه لو تم فانما يقتضي انتفاء الموت
اعتبار القول بعد ان كان معتبرا من دون خصوص الموت لا انتفاء الاجماع نظرا الى ان انتفاء اعتبار قول المجتهد مما يترتب عن انتفاء
الاجماع على خلافه فحيث لم يمنع من ذلك علم بتفقه انه لجميع مراتب الاعتبار التي من جملتها بل اعظمها جواز التقليد لا انتفاء اصل الاعتبار
قول الميت بشأن الموت من حيث هو لا مدخلية له في اعتبار القول وعدمه ومنه الدليل يقتضي مدخلية الحيوة في الاعتبار في الجملة
بعد القول بالفصل يكفي في ذلك تتميم المدعى ثم قال ولو قرر الدليل بان الاجماع قد ينعقد على خلاف الميت فيكون قوله
معلوم البطلان من الدين في الشأن لا حجية له بمواقع الاجماع فقد يؤدي تقليد الاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب التحرز
ذلك لكان له وجه وفيه نظر واضح لان الاجماع قد ينعقد على خلاف الحي ايضا باعترافه فيجب التحرز عن قول الحي ايضا بعد العلم بانه غير مخالف
اجماعا وكلما يتوهم هنا يتوهم في تقليد الميت حرفا بحرف ومنها ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها
هذا الظن يمنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا وهذا الدليل بعينه نقل عن المحقق الشيخ علي
في حواشي الشرايع وارتضاه غير واحد ممن تأخر عنه بتقريرات مختلفة منهم الشهيد الثاني في رسالته والمرحوم باقر المجلسي في بعض كتبه
اعترض عليه صاحب الوافية اجمالا ولا يمنع زوال الظن بعد الموت وثانيا يمنع خلو الحكم عن السند على تقدير الزوال فلم لا يكفي اقتران الظن
في الثاني استمراره فيرد على الاول بان الظن من الاعراض القائمة بالذهن وهو قوة من قوى الحيوان الناطق وخاصة من خواصه منفوس
كسائر الحيوان ويقوى بقوة البدن ويضعف بضعفه فاذا عرض الموت لا بد ان يفنى جميع القوى الحيوانية جملة القوى الذهنية
تلك القوة ايضا ولذا نرى ان الهرم وزيادة الطعن في السن يذهبان بسائر القوى الباطنة والمدركة وغيرها من القوى بحيث لا يبصر ولا يسمع
ولا يفهم شيئا كما اخبر الله تعالى بقوله في محكم كتابه ومنهم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا واسندا الى البديهة
فيما حكى عنه ولا بالبداهة وثانيا بان الظن انما هو العلم الحاصل في هذه الحيوة الشديدة والاضطراب الخيال الراجح لا يبقى الظن

نقد

بل وحين الغشيان والغفلة ايضاً فما ظنك بما بعد الموت حيث صار الذهن خارجاً عن الاحرفية هذا الاستدلال مبني على كون الظن جزءاً
من اجزاء البدن وهو غير واضح فانما الذي تشتغل وتساعد عليه لو وجد بل البرهان ايضاً هو الذي ذكرنا من كونه قوة من قوى النفس
الناطقة يدرك بها الاشياء النظرية ويرتقوا بها ويعتنيها بالحيوة وبقاء تركيب الاخلاط الاربعة في هذا البدن ووجه ذلك انه قد
تقرر ان لكل خلط من الاخلاط الاربعة اثراً في النفس الناطقة مثل ان اثر الصفراء هو الادراك وسرعة الانتقال وجودة الذهن و
اثر البلغم هو البلادة وسوء الفهم وبطء الانتقال واثر الدم هو الشهوة والغضب هكذا ولا ريب ان هذه الاثار انما تظهر بوجود الاخلاط
الاربعة في حال الحيوة فان الموت عبارة عن فناء هذه الاخلاط كلها في البدن وتجرد النفس وخروجها عن الجسمانيات وبالجملة لا
ولا اشكال عند المحققين مثل المير والشانيين وامثالهم ان الموت يوجب زوال الظن وانه من الاعراض المشروطة بالحيوة فقد يموت
بعد الموت فيه لا ينبغي الالتفات اليها وزعم صاحب الفصول وفاقاً للبعض من تقدمه ان سبب زوال الظن انما هو انكشاف حقائق الامور
بعد الموت منع عن قيام دليل قاطع على ذلك مع قيام احتمال ثبوته وانت قد عرفت ان زوال الظن ليس لاجل انكشاف الواقع وانما هو لانعدام
بل لاجل فناء محله الذي هو الذهن المتقوم بتركيب الاخلاط والقوى في البدن واما انكشاف الاشياء عند النفس بعد الموت عند فهو
امر لا يتوقف على الجدل لطرفين يقول المطلوب لان الموت يفعل بالانكشاف لقلنا بزوال الظن ايضاً كما ذكرنا ثم قال ان سلمنا يعني زوال الظن
وانكشاف الواقع لاحكام المجتهد لكن الاعتقاد الراجح المتحقق في ضمن الظن مما يمكن بقاؤه بتوافقه العلم الطاري فيستصحب بقاؤه بعد
القطع بزوال المانع لتقديره بتجويز موافقة علمه لظنه وزوال التجويز النقيض انتهى وفيه ولا ما عرفت من الملازمة بين زوال الظن بعد
وانكشاف الواقع فنقول ان الظن قد زال قطعاً لما ذكرنا وحصول الاعتقاد الجديد بدل الذي حصل له بعد الموت على فرض كونه موافقاً
للظن بحكم الاستصحاب بناء على حجيته في مثل المقام من ان الاعتقاد الظني والاعتقاد الجزمي مرتبتان متغايرتان متخالفتان لا الاولى قد
ارتفع جداً والثانية حادثة جديداً واجراء الاستصحاب فيه مبني على التسامح وعدم التدقيق في البقاء والحدوث كما في استصحاب الانواع
الضعيفة مع القطع بتبدلها انقلابها الى حالة اشد على فرض بقائها اعتقاداتنا لا عن دليل لان اعتقادات الموتى قد تحصل
بالمكاشفة والشهود ولم يقم دليل على ان جواز التقليد حكم من احكام هذا النحو من الاعتقاد الخارج عن عالم الاجتهاد
ثم ان استصحاب الموضوعات لغير الشرعية كالحيوة والعلم والظن ونحوها انما هي عبارة عن اجراء احكامها الشرعية عليها التي تعلم
لها على فرض بقائها كحرمة نكاح الزوجة على فرض حيوة بعلها مثلاً فحيث كان المستصحب على فرض بقائه مما لم يقم دليل شرعاً على
الحكم عليه لم يكن فائدة في استصحابها فبعد التنبه والتفطن بان جواز الاعتقاد الظني الحاصل للمجتهد في حال الحيوة قد زال
بالموت بلغ حد الجزم بحكم الاستصحاب ومن الواضح ان مجرد ذلك لم يثمر المدعى بل لا بد ان يكون دليل يدل على ان جواز التقليد حكم
من الاحكام الاعتقاد الراجح كيفما كان كشفاً ثم اثبات بقاء الاعتقاد بعد الموت ليترتب عليه حكمه الشرعي ونحن نقول كما نعرف
في ان الاستصحاب الذي يتمسك به المجوزون ان هذا الدليل مفقود فلا ينفع استصحاب بقاء الاعتقاد الراجح بعد الموت حيث
من هنا ينقدح انه لا يضر الاعتراف ببقاء الظن نفسه من دون تكامل وتقلب بالقطع ايضاً وان كان بناء اهل الاستدلال لا على الرد
ولعله لاجل معلومية ذلك عند المستدل بحيث لم يحتج بالرأي فالاولى ان يقول ان الدليل لا يدل الظنية
انما هي باعتبار الظن الحاصل منها للمجتهد الحي لكنه لا يخلو عن مصادرة ويدفع ثانياً بان مناط الحجية ان كان هو الظن كان الحكم مدار وجوده
لانه يقع وسطاً في القياس المنتج للقطعية المطلوبة ومن الواضح المقرر في الاستدلالات بحملها ثبوت الملازمة بين النتيجة وبين الوسط
بحيث يلزم من وجود احدهما وجود الاخر ومن انتفائه انتفاؤه وبيان ذلك ان الدليل ما كان بينه وبين مدلوله ملازمة واقعية بحيث يلزم
من العلم به العلم به وهذا في غير الادلة الشرعية واضح واما فيها ففي القطعيات منها ايضاً لا اشكال في ثبوت الملازمة بينها وبين
حكمها واقعاً اما الظنيات كخبر الواحد والشهرة وامثالها فهي في انفسها ليست من الادلة حقيقة لانتفاء الملازمة بينها وبين المطلوب
منها لكنها بملاحظة الدليل الثانوي الدال على حجيتها من العقل والنقل صارت حجة شرعية اما تعبداً او باعتبار ما فيها من الظن
يحصل للمجتهد بمعنى صيرورتها حجة وان تنتج معها على قياس ان المطلوب حد الحد الاوسط في تلك القياسات مثل ما
زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فكما ان الحكم بالحمى في زيد يتوقف على بقاء تعفن الاخلاط كذلك الحكم بحرمة ما
المجتهد اعتقد باجتهاده حراماً يتوقف على بقاء الظن لانه بمنزلة تعفن الاخلاط في قولنا هذا مظنون الحرمة وكل مظنون الحرمة
حرام لا يقال لا كلام في ان الحجة عبارة عن الوسط الذي يستلزم المطلوب وجوداً وعدماً وانما الكلام في ان ذلك الوسط ما ذا وانت
تدعي انه الظن المستمر الى ان الحكم ونحن نقول انه تعلق الظن بالحكم في الجملة ونقول فيما اذا زال الظن بعد ان كان موجوداً ان هذا مما تعلق

يجرم بمنزلة ظن المجتهد فيثبت فكل ما كان كذلك فهو حرام والصغرى معلومة والكبرى يستند عليها بما يستدل به على كبرى دليل الشيخ كل ما هو مظنون الحرمة بالظن الفعلي فهو حرام انه لا فرق بين قولنا وقولك الا انك تدعي ان ظن المجتهد واخبار العدل مثلا علة لحدوث حكم الله الثانوي وبقائه غير نافع ونقاءه ونحن ندعي انه علة للحدوث خاصة واما البقاء فلا يكفي اصل حدوث الظن بل لابد من بقاء الحكم الثانوي فان ما ليس ينبغي بدليل الا ما ليس به فقولك ان الحكم بعد زوال الظن بالموت يحتاج الى ما عن السند فمصادرة واضحة كما قال المعترض لانا نقول دليلنا على كبرى قياسنا يعني على بقاء اشتراط الظن مثله في بقاء الحكم الثانوي عدم الدليل على انه يغني عن ذلك كما ستعرف في قدح مدارك التقليد لانك قد عرفت ان الظن بالحرمة مثلا غير مستلزم لها في زمانه والفقد الثابت من الحال من الشرعية التي يرجع الى الاستدلال بها على الحكم الثانوي انما هي بينية بين الظن بالحكم الاولي فعلا او من ادعى ثبوتها بينية بين الظن بحكم الله لو اوقع الاولى في احد الازمنة فهو مطالب بالدليل لان كلامنا مبني على الاخذ بالقدر المتيقن فيما خالف الاصل ومن هنا ظهر ان الاعتراض اشبه ليس من باب المناظرة لان مطالبة الدليل من المنكر مع عدمه قائمة الحجة على الاثبات خروج عن قاعدة الاعتراض نعم يمكن ان يناقش على الدليل المزبور بان تماميته موقوف على اعمال الاصل في المسئلة فلا يكون اسدّ لمطمع الاعراض عنه كما هو الشأن في كل مقام يجمع فيه بين الاستدلال بالاصل والدليل وفي منها ما ذكره المحقق والشهيد الثانيان من انه لو جاز العمل بفتوى الفقيه بعد موته لامتنع في زماننا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف على النسبة الى الاموات الماضين في هذا العصر غير ممكن وسند الدليل بعين ما نقل عن المحقق المزبور والظاهر المتعين ان الفقيه المضطر امتنع ان يرجح العمل بفتوى الميت وذهب مطلق التقليد وجه ما لا زمه على فرض واقعية الاجماع الذي ادعاه واضح لان تقليد الميت مشروط باعلميته والاعلمية لا يتيسر للمكلف العلم اما المناقشة في ذلك فامكان تحصيل العلم بالاعلمية والاورعية بالرجوع الى الكتب والتصانيف الباقية كما في الوافية وغيره لان الكتب والتصانيف كثيرا ما تقصر عن كشف مقدار فضيلته ونحن قد راينا فضل المصنف على مصنفه في زماننا وبالعكس وقد يستدل بالاجماع المزبور على المدعى بعكس طريقة الاستدلال المذكور وهو ان في بعض الازمنة مثل بعض الاموات الاعلام كالشيخ والمرتضى والعلامة والشهيد والكركي وامثالهم من اجلاء اهل التحقيق وكشف دقائق الفقه وخفياته في كل عصر بل بعد فلو جاز تقليد الميت وجب الاقتصار على فتاويهم وينسد باب الفتوى بين الاحياء كما في العامة وهذا مما يمكن الجزم من الصحابة القطع بعدم رضا صاحب الشريعة به وربما يكون فيه استغراب طريقة الخاصة على الاجتهاد لانه واضح على عدم الاعتناء بفتوى الميت كائنا من كان فان هذا ليس من مجرد تعطيل الاجتهاد من ثمرات ما اختاره وفي منها ان العمل بالفتوى لما اخره عند تعدد واختلافها فاوجب بالاجماع ولا يتم في الميت فتوى الاول عن الاخيرة وهذا الدليل ايضا منقول عن المحقق واجاب عنه صاحب الوافية بانه يمكن العمل بتقديم الفتوى في تأخره في الميت عن كسبه انه لا يفتي ميت بغير فتواه في مسئلة واحدة ومنها ان الحي اقرب الى الواقع عن جهتها الميت لان الحي يقطع انا على فتوى الميت على ما هو مستنده فيها فاذا افتى بخلافها علم انه قد بلغ البيت نظر الميت لان الرجوع من الخطأ الى الصواب ممكن في حق الحي دون الميت فيكون الاخذ بقول الحي اوثق ولا ينافي الاول كون الميت افضل واحوط من الحي بالتدارك كما توهم لانا نرى تعضل ما يظهر في الافكار الابتدائية فيمكن ظهور خطائه في الاستدلال المفقود ولو جهة الاصابة بالمعارض الذي خفي على الفاضل واما ما قيل في الثاني من ان الرجوع لا يدل على قرب القول الى الواقع اذ الرجوع لا الرجوع مع مكان انه انما يقتضي بان الظن بالواقع اذا كان الرجوع دائما عن الخطأ الى الصواب وحيث يكون ربما اكثر الامر لم يكن فيه زيادة ظن فيمكن الجواب عنه بان المدار على ما هو الغالب في رجوع المجتهد ولا ريب ان الغالب هو ان الرجوع رجوع عن الباطل واما الرجوع الى الحق ففي غاية القلة فيتأمل وقد استدل على المطلب بوجوه اخر اعرضنا عن ذكرها لعدم تماميتها في اثبات المدعى على غير الاول ولين من الالا والاجماعات المعتضدة بظهور الاتفاق ولا بعد انها على ان الموت يوجب زوال الظن وقد عرفت الكلام في ذلك وانه لا بد وان يرجع فيه بالاخرة الى الاصل فقد المحقق وتبين مما ذكرنا انه على فرض عدم تمامية حجج القول بالمنع لا يثبت دعوى المجوزين بل لا بد من اقامة ما يعتمد عليه من الدليل وفي للقول بالجواز ايضا وجوه منها الكتاب والسنة والاجماع والعقل ومنها انه لو لم يجز تقليد الميت لما اجمعوا على النقل الى السلف وعلى ضبط الكتب في الازمنة اذ لا فائدة في هذين الا العمل باقوال السلف والاعتماد عليهما في ذات المعاملات وليس هذا الا التقليد لا يقال ان ذلك لكون المرجعين الى كتبهم هم المتعلمين لنعمل بقول الموتى على تقدير ان ثباتي فيه لها والعالم ومنها ان كثيرا ثبات وكثير الازمنة فاقده للمجتهد الحي فلولا جاز العمل بقول الميت لزم العسر والحرج وضعف لان الرجوع الى كتب السلف ليس للعمل باقوالهم بل للتعبد بالاستعانة على فهم مدارك المسألة واي نفع اعظم من ذلك اما لزوم العسر والحرج

نظر الى ما لم يكن فقد بلغ

من الفتوى لما يكون من الحي الى ما طلع وسند الرشيد وفي ... الاحياء ... الاموات ... يكون في ...

هذا الوجه ... ولقد ... الطالب ... في تعيينه الاول ...

على تقدير الاقتضاء على فتوى الاحياء فتحقق غاية الوضوح وعلى فرض لزومه ومنها احتمال الا يقتضي فتح باب تقليد الاموات مطلقا بل تقليد
بعده كما هو الشأن في سائر الاحكام والتكاليف ومنها الاستصحاب ويقرر تارة بالنسبة الى حال الفتوى واخرى بالنسبة الى حال المفتي
ثالثة بالنسبة الى حال المستفتي لان المجتهد في حال حيوته كانت فتواه معتبرة وجاز التقليد فيها وكان هو ممن يجوز تقليده والاخذ منه
كان المقلد ممن يصح له الاعتماد على قوله في عباداته ومعاملاته ويقتضي الاستصحاب بقاء الاحكام الثلاثة كلها الى حال الموت للشك في ارتفاعها
عنها بالموت بعد القطع بثبوتها حال الحيوة وهذه الاستصحابات يرجع بعضها الى بعض ويفيد كل واحد منها اثبات الاخر لان الاستصحاب
الراجع الى حال المفتي ربما توهم انه لا يفيد كون المفتي ممن يجوز العمل بقوله الا في حق من عاصره لتحقق الجواز في حق المعدوم فيمنع الاستصحاب
لتعدد الموضوع وفيه ان اهلية المفتي لجواز العمل بفتواه صفة ثابتة له ولو لم يوجد عامل فعلا فانه يحمل الى قضية شرطية وهي من
في عداد المكلفين باحكام الله تعالى فله الاخذ منه وصدق الشرطية لا يتوقف على فعلية الشرط وهذه الاهلية كانت متيقنة الوجود
في حال الحيوة فلا يضر اعتيادها بالشك الطاري بعد الموت وكيف كان فالجواب عنها كلها ان من شرائط حجية الاستصحاب وجوبه على
فرض موضعه الالتزام بالحكم بوجود العرض لا في موضوعه وموضوع المستصحب في المقام اعني جواز التقليد فيما انه الظن الفعلي القائم
بنفس المجتهد الذي لا شبهة في زواله بالموت ونزيد هذا البيان على سبيل الايجاز ونقول ان الاحكام في مجاري الادلة الظنية حكمان احدهما
واقعي تعلق به ظن المجتهد ثابت للاشياء الواقعية كالخمر والعصير ونحوهما من غير مدخلية ظن المجتهد فيها والا لزم التصويب وحكم ظاهري
قطعي جاء من الدليل الدال على اعتبار الظن ثابت للاشياء الخارجية من غير تعلق الظن بحكمها الواقعي وهو وجوب العمل بمؤدى الظن
فالحكم الواقعي الاولي موضوعه ذات العصير والخمر مثلا واما موضوع الظاهري الثانوي فهو العصير لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مظنون
النجاسة للمجتهد لا ريب ان الناس من العوام والخواص من المجتهد والمقلد انما يتعبدون في موارد الادلة الظنية بذلك الحكم الثانوي
الذي هو موضوعه حقيقة ظن المجتهد لان المفروض ان الحكم الاصلي الاولي ليس بمعلوم انما ظن به المجتهد ببعض الامارات والتعبد
بغير معلوم غير معقول فمحكم ان مدار عمل المجتهد على ظنه كان مدار عمل المقلد على ظن مجتهده اذ لا فرق بينهما في التعبد بذلك الحكم
الظاهري القطعي الذي هو موضوع الظن الا ان المقلد يجب عليه الرجوع الى المجتهد لمعرفة موضوع ذلك الحكم فان قيل لا نسلم اولا ان
المقلد متعبد بظن المجتهد وان موضوع حكمه الثانوي انما هو الظن بل هو متعبد بقوله وفتواه اعني اخباره عن حكم الله فيكون هو موضوع
ذلك الحكم الثانوي وقول المجتهد هو لا يتغير ولا يتبدل بموت القائل كالرواية نعم اذا فرض رجوع المجتهد عن قوله كان الموضوع
منتفيا وثانيا على فرض كونه متعبدا بظنه لا نسلم زوال الظن بعد الموت لا مكان بقائه بان لا ينكشف له حقيقة الحال وانكشف
ظهر جوابه قلنا التعبد بظن المجتهد او بقوله كلاهما مخالفان للاصل محتاجان الى الدليل وقد ذكرنا غير مرة ان التعبد بالظن
ثم الاكلام فيه ولا اشكال فيكون ثابتا من باب التعبد المتيقن واما التعبد بمجرد القول والاخبار عن حكم الله ولو مع زوال الظن فلم
يقم عليه دليل معتبر لان ادلة مشروعية التقليد غير وافية بذلك كما ستعرف واما ما ذكر من امكان بقاء الظن ففيه لا انحلال شيء من ذلك
ولكن نقول ان المقلد متعبد بظن المجتهد حين ثبوت [illegible] ومن ادعى اكثر من ذلك طولب بالدليل واني له بذلك بعد عدم قيام دليل معتبر
على مشروعية اصل التقليد سوى الاجماع والسيرة والضرورة التي لا يحصل منها امر يرتفع منه الاشتباه الا بقاء الا ان موضوع حكم
هو الظن القائم بنفس الحي فالامر كما نقوله من انتفاء موضوع الحكم بالموت لكنه ليس مما دل عليه قاطع سوى الاصل ومن المحتمل ان يكون الموضوع
مطلق الظن اذا قلنا ببقائه بعد الموت وبمجرد القول فيبقى الموضوع والمانع عن جريان الاستصحاب انما هو القطع بزوال الموضوع فلا مانع من
جريانه عند الشك في البقاء فان الاستصحاب يحكم بوجوده وقد اشار صاحب الوافية الى هذا الكلام في جواب المحرم حيث منع من استصحاب
جواز التقليد باعتبار انتفاء الموضوع لانا نقول اولا ان الدليل على ان التقليد عبارة عن التعبد بقول الحي موجود وهو كل ما جعله
دليلا على مشروعية التقليد من الكتاب والسنة فان الظاهر منها حجية قول الحي ولذا تمسك بعض بآية السؤال على عدم جواز تقليد الميت
وثانيا نقول انه قد ثبت في محله انه اذا شك في موضوع الحكم ولم يظهر من دليله ما يدل والحكم مداره منع استصحاب ذلك الحكم عند زوال
ما يحتمل كونه موضوعا او اعتباره في الموضوع والسر في ذلك انه مع حصول الشك في موضوع الحكم لم يعلم كون الحكم السابق الذي يراد استصحابه
فاذا والاستصحاب عبارة عن استصحاب اليقين السابق الى زمان الشك اذا لم يحصل اليقين بالحكم السابق ولم يعلم
ان القضية المتيقنة اما فلا يجري الاستصحاب على ما هو التحقيق فلو شككنا مثلا في ان موضوع النجاسة هل هو الماء المتغير او سببا
لنجاسة كالحلال فان قال وانه لما التغير اما يحكم بنجاسته بالاستصحاب بعد زوال التغير على ما هو الحق المقرر في محله لان الاخبار الناهية عن
نقض اليقين بالشك غير شاملة [illegible] لو بقينا على طهارة ذلك الماء بعد زوال التغير لم يكن ناقضين لليقين بالشك انما يكون

كان لو كنا استيقنا بان هذا الماء كان نجسا مع احتمال كون النجس هو المتغير فيه فانه لا يحصل اليقين بذلك فلو لم يحكم بالنجاسة
حين الشك لم يكن فيه نقض يقين بالشك نعم اذا حصلنا موضوع الحكم من دليله ثم شككنا في بقائه وارتفاعه عن عنوان الشك في مقدار
ما ثبت للحكم ثم الاستصحاب وذلك مثل ان كان دليل النجاسة قائما على قوله يحرم الماء اذا تغير لا نحو قوله الماء المتغير نجس فاذا لم [illegible] حكم
هذه القضية موضوعها النجاسة احتمال كون التغير علة محدثة ومبقية حتى يرتفع الحكم بارتفاعه ويدفع باستصحاب النجاسة من
فان قلت هل بقي عندك شيء من موارد الشك من حيث المقتضي نقول بجريان الاستصحاب فيه قلنا على كل اما هذا الا في
موارد ها الا ما عرفت مما يكون الشك في كيفية علية العلة مقدار استعداد بعد احراز موضوع الحكم من الدليل ومثلها اذا كان سبب الشك
احتمال مدخلية خصوصية الزمان مثل ان ما امر المولى بالقعود في المسجد مثلا ولا يدري ان المطلوب منه مقدار ساعة او ساعتين فان
الظاهر جريان الاستصحاب فيه ايضا بناء على ان الزمان شيء لا يعتبر قيدا لموضوع الحكم وان كان نظر الدقيق يجعله مثل سائر مقامات
الشك من حيث المقتضي وتحقيق كل ذلك مطلوب في محله نعم هنا كلام اخر قد ذكرنا هناك وهو ان القائل بجريان الاستصحاب في
امثال المقام المبهم فيها موضوع المستصحب في نظر الدقيق يقول ان يقول ان العبرة في بقاء الموضوع وانتفائه انما هو بالصدق العرفي
واهل العرف يقينا يحكمون في الحكم بالبقاء والانتفاء حيث انهم يشيرون الى الكلب المستحيل ويقولون انه كان نجسا والاصل بقاء النجاسة
مع ان المشار اليه في الحالة الاخيرة انما هو الجماد الذي لا يطلق عليه الكلب الذي هو موضوع النجاسة في الادلة وهكذا يشيرون الى
الانسان ويقولون انه كان يجوز النظر الى عورته في حال حيوته والاصل بقاؤه مع ان الحلية كانت ثابتة للنظر الى عورة الزوج والزوجة
لا ريب في كونه انسانا لا جمادا الا ان المعتمد عندنا كما قلنا في محله عدم جريان الاستصحاب في امثال المقام وبالجملة متى حصلنا موضوع
المستصحب من دليله وعلمنا بقاؤه وانتفاؤه في الحالة الثانية ولم يحصل الموضوع وكذا في اشباه ذلك اذا كان دليل الحكم
لبيا كالاجماع ونحوه امتنع عندنا جريان الاستصحاب واما اذا حصلنا الموضوع او اقيم العلم ببقاء الموضوع يكفي في جريان الاستصحاب فلو
يعتبر احراز البقاء بمصداق الشيء في الحال بل الشك في بقائه لان وجود الموضوع مما لا بد منه في وجود المحمول وقته او بقاء ما لا يعقل الحكم ببقاء بدون مثلا
مع عدم وجود زيد في الخارج فلا ابدا ولا من احراز وجوده ثم الحكم ببقاء الحكم اي المحمول فيه باستصحاب فان قيل ان رجوع الموضوع في
بالاستصحاب ايضا فلا يفلح في استصحاب حكمه لشك الخارجية لا يرجع محصل الا الحكم بترتيب احكامها عليها شرعا وجواز استصحاب
الحكم بعين من احكام الموضوع حتى يترتب عليه بل انما هو من احكامها العقلية لان اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب من جانب العقل قبل
حكم العقل امتناع وجود المحمول الا في موضوع الحكم فتسخ ينبغي ترتبه على وجوده بالاستصحاب سلمنا لكن مما يترتب عليه بعد استصحاب واعتبار كونه
حكما شرعيا له لكن نقول ان كان موضوع الحكم مما يجري فيه الاستصحاب كان الحكم مترتبا عليه من دون حاجة الى استصحاب اخر يجري في
نفس الحكم بل لا يبقى مع استصحاب الموضوع محل الجريان الاستصحاب في نفس الحكم فاجراء الاستصحاب في الحكم والموضوع مما لا يجتمعان في محل
واحد فان قلت اذا كان الامر كذلك فهو يستلزم ان يجوز التقليد بعد موت المجتهد [illegible] بالاستدراك زوال الذي
الموضوع بعد الموت لاحتمال كونه الحيوة الاولى فيستصحب بذلك [illegible] بقاءا ما فلا تثبت له جواز التقليد باستصحاب يثبت جواز
التقليد في حال الموت لكونه حكما من احكامه شرعا قلنا كون [illegible] موضوع الحكم لا يثبت كونه ثابتا من الامور المحتملة كونها موضوعا
هو الموضوع الاعلى لا اصل المثبت [illegible] هو الحكم بموضوع [illegible] الذي هو الباقي بعد الموت
وان بقاء الموضوع في [illegible] فانه [illegible] اثبات كونه هو الموضوع مثلا
الاستصحاب [illegible] في نفي الاصول المثبتة ومنها
الايات [illegible] على [illegible] المقلد نحو قول الحق الاول
ان النفر [illegible] فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون [illegible] خاصة [illegible] بعد
بعد [illegible]
[illegible]
[illegible] بالاجماع المركب فان من قال بالجواز قال بوجوبه [illegible] ووقوع
[illegible] في جميع [illegible] على [illegible]
[illegible] لا اله الا هو [illegible] لعله يتذكر او يخشى وقوله تعالى واقيموا الصلوة

وَآتُوا الزَّكوٰةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وح فالحذر ايض واجب لوقوعه غاية للانذار الواجب فهذا ما عن وجوب
الانذار في الآية فيقتضي وجوب الحذر عقيبه وان لم يصرح بكونه غاية والا كان الانذار لغواً وهذا مثل ما عرفت من الاستدلال على
قبول قول النساء في العدة بقوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ بناء على ان تحريم الكتمان عليهن يقتضي وجوب قبول قولهن
بالنسبة الى ما في الارحام والا كان الاظهار لغواً واذا دلت الآية على وجوب الحذر عقيب الانذار فيستدل به باطلاقها على وجوب قبول
الثقات من العدول وغيرهم في حال حياتهم فان موتهم لا يوجب انتفاء صفة الانذار عن الثقات عنهم في حال الجحود بل كل من يبلغه ذلك
يدخل في عنوان المنذر بالفتح فيجب الحذر لما ذكر والجواب عنها اولاً ان المراد بالنفر الواجب المشتمل عليه الآية انما هو النفر الى الجهاد
قوله تعالى قبلها وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ومن المعلوم ان المقصود من النفر الى الجهاد ليس هو التفقه والانذار حتى يجب
لاجل وجوبهما الحذر نعم قد يترتب عليه لما فيه من مشاهدة آيات الله وغلبة اوليائه على اعدائه ونحو ذلك ما يشتمل عليه حرب المؤمنين مع الكفار
مما يوجب قوة الايمان وتأكد اليقين فيحصل بسببها بصيرة لهم في الدين فيخبرون بما شاهدوه قومهم المتخلفين اذا رجعوا اليهم فيكون
التفقه والانذار المشتمل عليهما الآية من قبيل الفوائد المترتبة على فعل الواجب لا الغاية حتى يجب بوجوبها وثانياً انا لو سلمنا
كون المراد بالنفر الواجب هو النفر للتفقه لا الجهاد ان المراد بالتفقه هنا هو اخذ الاحكام من الحجة وتحمل الروايات فالحذر الواجب انما
كان عقيب الانذار بطريق الرواية لفظاً او معنى فلا دلالة للآية على وجوبه عقيب الانذار بالفتوى ولذا تمسك الاصحاب بهذه الآية على
ذلك لم ار احداً منهم ان الاجتهاد لم يكن متعارفاً في زمن نزول الآية بل المتعارف فيه انما هو الرجوع الى الحجة فيحمل الآية على الغالب المتعارف وربما
يؤيده آية النفر فان الظاهر منها النفر الى الحجة خاصة فلا يندرج فيها النفر الى الرواة للاجتهاد واثباتاً استدلال الامام عليه السلام بهذه الرواية على
وجوب نقل الاخبار في بعض الروايات منها ما عن فضل بن شاذان في علله عن الرضا عليه السلام في حديث قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله تعالى وطلب
الزيادة والخروج عن كل ما اقترف الى ان قال لما فيه من التفقه ونقل اخبار الائمة عليهم السلام الى كل صقع وناحية كما قال الله تعالى عز وجل فلولا نفر
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ ونحوها غيرها فان المستفاد من التعليل المزبور انحصار المراد بالتفقه في تحمل الاخبار ونقلها فلا يدل على
كون المراد به ما يشمل الفتوى ثم الاستدلال لا يقتضي ذلك لو سلمنا كون المراد بالتفقه ما يشمل الاجتهاد ان القدر المستفاد منها هو وجوب
الحذر عند العلم بصدق المنذر وذلك لان التفقه عبارة عن معرفة الامور الواقعية وحيث لا يعلم ان الانذار هل وقع في محل مطابقة الامور
الواقعية ام لا لم يتحقق موضوع الانذار حتى يجب الحذر والقبول فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر بصدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية
فان قلت لا نسلم توقف صدق الانذار على علم المنذر واعتقاده بمطابقة الواقع فان الانذار نوع من الاخبار ومن الواضح انه لا يتوقف
على اعتقاد السامع بصدق الخبر فاطلاق قوله لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ يقتضي وجوب الحذر عقيب الانذار في صورتي العلم وعدمه قلنا دعوى الاطلاق
ممنوع اما اولاً فلان الغالب في انذار المنذر من اهل العلم واخبارهم عن الاحكام حصول العلم للمنذرين فيحمل الآية على ما هو الغالب
المتعارف واما ثانياً فلان مثل هذا الكلام عرفاً وارد مورد معنى آخر غير انشاء حكم تعبدي ظاهري اعني العمل بقول المنذر تعبداً وهو هداية
الناس الى الحق وتبليغ الجاهل الى ما هو الصواب واما وجوب قبول الجاهل من المبلغ مطلقاً او فيما اذا افاد العلم فهو معنى آخر يرجع فيه الى
ما يقتضيه القواعد وهذا نظيره في المحاورات كثير فان المقصود العرفي من الامر بتبليغ الحق الى الجاهل وارشاده وايصاله الى ما كان في
جهل منه على ذلك ترجيح ما ورد في حق الانبياء والحجج من الامر بتبليغ الحق واظهار الاحكام فان المقصود منها ليس الا بلوغ الاحكام الى
الناس وخروجهم عن الجهالة لا تأسيس التعبد والعمل التقليدي مما يوجب هذا الاطلاق وايضاً لا شك في اشتمال التفقه على معرفة
الاصول والفروع كما يدل عليه استدلال المعصوم بهذه الآية في غير واحد من الروايات على وجوب معرفة الحجة اذا حدث على اهل
العصر حادثة ولا يجوز الحذر عقيب الانذار في الاصول بدون حصول العلم اجماعاً الا من قليل ورابعاً لو سلمنا دلالة الآية على وجوب
الحذر مطلقاً لحصول العلم ام لا الا انك قد عرفت ان الانذار الواجب انما هو الانذار العلمي بالامور المعلومة الواقعية ضرورة كونه غاية
للتفقه المراد به معرفة حقائق الاحكام والعلم بها كما ذكرنا فغاية ما يدل عليه هو وجوب الحذر اذا كان المنذر عالماً فالانذار
خارج عن محلها والمهم انما هو اثبات جواز التقليد في الفتاوى الظنية فان الفتوى التي تكون عن علم غالباً من قبيل الضروريات
والاجماعات التي تفيد العلم للمقلد ايضاً فلا موضع يكون المفتي فيه عالماً بما يفتي ولم يحصل للمقلد ولو فرض امكان ذلك فلا
يثبت جواز التقليد بعد الاعتقاد في حصول الفتوى التي تكون عن علم فيبقى جواز التقليد في الفتاوى الظنية خالياً عن الدليل اللهم
الا ان يدفع ذلك بالاجماع المركب فان كل من جوّز التقليد في صورة كون المفتي عالماً اجازه في صورة الظن ايضاً وخامساً لو سلمنا
جميع ذلك قلنا ان الآية تدل على وجوب الحذر عقيب الانذار مطلقاً سواء كان الانذار بالفتوى علمياً او ظنياً الى ان يعلم المنذر

أو لأن ظاهرها اختصاص الحكم بإنذار الأحياء لأن الحذر إنما يتحقق في حقيقة الإنذار والأمر بالتفقه والإنذار متوجه إلى الأحياء
فإنّا لو أغمضنا عن جميع تلك وسلّمنا دلالة الآية على جواز تقليد الميت فإن ما نقلوا من الإجماعات الشاهد على صدقها التتبع كما
عرفت مخصصة لها فقد تلخص مما ذكرنا أن الآية لا دلالة لها على شرعية أصل التقليد التعبدي الذي نحن في صدد بيانه وعلى فرض
دلالتها عليه فهي قاصرة الدلالة على جواز تقليد الأموات وعلى فرض تسليم دلالتها على ذلك فهي مخصصة بما سمعت من الإجماعات الآية
الثانية آية الكتمان إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ
وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ والتقريب فيه نظير ما تقدم في آية النفر من أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار وهذا هو التقليد ويرد
عليها جميع ما أوردنا على آية النفر عدا الأولين فإن الآية ليست كالنص في وجوب التقليد التعبدي ووارد في مقام بيان الحق في حرمة الكتمان
وأما وجوب القبول على السامعين مطلقا في غير صورة حصول العلم فلا دلالة فيها على ذلك فنقول إن ظاهرها اختصاص وجوب القبول
بصورة العلم نظرا إلى ما هو الغالب المتعارف في تبليغ الحق وإظهاره الصادر من أهل العلم والخبرة ويؤيده أن مورد الآية كتمان اليهود
علامات النبي بعد ما تبين لهم في ذلك الكتاب أعني التوراة ومن المعلوم أن إثبات النبوة يعتبر فيها حصول العلم لا يكتفى بالظن
فيها نعم لو وجب الإظهار على الظان وجب القبول منه تعبدا وكذا لو وجب الإظهار على العالم الذي لا يفيد قوله العلم فإن أمكن جعله
دليلا على وجوب القبول تعبدا لكن وجوب القبول المستفاد التزاما من وجوب الإظهار المستفاد من حرمة الكتمان لا إطلاق فيه بحيث
يشمل ما نحن فيه بل يكفي في خروج وجوب الإظهار عن اللغوية ثبوت القبول في الجملة كما في قبول الروايات مطلقا وقبول الفتاوى من الأحياء
الثالثة آية السؤال فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ والاستدلال بها موقوف على صدق السؤال على مراجعة كتب الأموات و
القول بها لأنها على وجوب العمل بقول العلماء ابتداء من غير وساطة السؤال بناء على كون وجوبه بمقدمة مباشرة إلى العمل بجواز
بقولهم لكونه حجة فإنه لو اتضح أن حجية القول توجب وجوب السؤال يوجب الحجية فيكون الانتقال من وجوب السؤال إلى حجية القول
من باب الاستدلال الإني والأول هو الاستدلال بها إلا أن ظاهرها بشهادة السياق إرادة علماء اليهود كما عن ابن عباس
وقتادة وغيرهما فإن المذكور في سورة النحل وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ومثله في سورة الأنبياء من غير ذكر البينات والزبر وإن قطع النظر عن السياق فقد ورد في عدة روايات مشتملة على
الصحيح والموثق تفسير أهل الذكر بالأئمة صلوات الله عليهم أجمعين فإرادة وجوب الرجوع في أمر الدين إلى مطلق العلماء من
المفسرين وعن النصوص الواردة في تفسيرها ذكر بعض الأصوليين في مسألة حجية الخبر الواحد وقول المفتي إغماضا عن سوق الآية
وما ورد فيها وثانيا أن الظاهر من الأمر بالسؤال عند عدم العلم إرادة تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا وهو
واضح فلا دلالة لها على أصل التقليد التعبدي فضلا عن تقليد الميت وثالثا أن الذكر هنا عبارة عن العلم فلا دلالة فيها على وجوب السؤال
عن المجتهد المعتمد على الظنون لأن الفتاوى التي تكون عن علم والمدعى ثبوت جواز التقليد في الفتاوى الظنية خاصة
اللهم إلا أن يدفع بالإجماع كما عرفت في آية النفر ورابعا أن المراد العلماء الأحياء ودعوى صدق العلماء على الأموات ممنوعة في الغاية
إما لزوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بالموت أو لحصول بعد الموت عقائد أخرى حضورية موافقة لها أو مخالفة لها ولظهورها
في الأحياء العلماء لأجل ذلك استدل بعض الأصوليين بهذه الآية على عدم جواز تقليد الميت وإن كان الحق في محل النظر إلى أن الظاهر هو
العلماء الأحياء لا يوجب دلالة الآية على المنع من الرجوع إلى الأموات والإنصاف أن الآية لا تدل على وجوب عمل السائل بالتقليد
من جملة الأدلة إطلاق السنة التي وردت في مشروعيته وهي طائفتان طائفة منها وردت في رجوع آحاد الناس إلى الأشخاص المعينين و
الأخرى فقد وردت في حجية أقوال العلماء والرواة والمحدثين أما الأولى فهي أيضا قسمان قسم دل على الرجوع إلى رواياتهم بحيث يظهر منه عدم
الفرق بين الفتوى والرواية مثل ما ورد في حق زرارة من الأمر بالرجوع إليه كقوله عليه السلام إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس يشير إلى
زرارة وقوله عليه السلام وأما ما رواه زرارة عن أبي فلا يجوز رده وفي حق محمد بن مسلم كقوله بعد السؤال عنه عمن يرجع إليه إن احتاج أو سئل
عن مسألة فما منعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فإنه قد سمع عن أبي عليه السلام أحاديث وكان عنده وجيها وفي حق أبان كقوله ائت أبان بن تغلب فإنه
قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني وغير ذلك مما ورد في أمثال هؤلاء الأجلاء في الدين الذين يظهر من بعض النصوص في حق
بعضهم بأنه لولاهم لاندرست آثار النبوة مثل قوله في محمد بن عثمان العمري وابنه الذين هما من النواب إنهما ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان
لأحمد بن إسحاق فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان وقسم منهما دل على جواز الأخذ
بفتواهم مثل قوله لأبان اقعد في المسجد وافت الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك ونحوها ما ورد في النهي عن الإفتاء

أغمضنا

لأن وجوب السؤال

[illegible] بما تناسخ المنسوخ نسخه [illegible] على الجواز اذا كان المفتي جامعاً للشرائط الفتوى فاستهم يشمل الفتوى والرواية
[illegible] لسجي [illegible] فوقه بعد السؤال عن من يرجع اليه عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله لعلي بن المسيب السؤال عن من اخذ معالم
[illegible] عن عقيل [illegible] المامون على الدين والدنيا وقوله لعبد العزيز بن المهتدي لما قال ربما احتاج ولست القاك
كل وقت فخذ عن يونس بن عبد الرحمن فقد اخذ منه وما بنفي فان زعم وغيره ذلك مما لا يخفى على المتتبع ومنه قوله لمن سأله [illegible] ابنه طلبه وقد
كان ظاهره في الرواية فيرد [illegible] الفتوى واما الطائفة الثامنة فمنها ما يدل على وجوب قبول الحكم عند الترافع مثل مقبولة عمر بن حنظلة
المشتملة على القبول انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما
فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله
عز وجل ومثل قوله في خبر ابي خديجة اياكم ان يحاكم بعضكم الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا
فاجعلوه بينكم حكماً فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه وجه الاستدلال بهما على التقليد اما لان قبول الحكم يستلزم قبول الفتوى
بالاجماع المركب وبالاولوية كما فصل فيما مر واما لان الترافع قد يكون من جهة اختلاف المتحاكمين في حكم الله تعالى فيكون قبول الحكم
ح متوقفا على اعتبار فتواه في بيان الحكم الشرعي اذ لولا ذلك لما حصل فصل الخصومة وهو واضح ومنها ما يدل على جواز الرجوع اليهم
من غير تقييد بالرواية او الفتوى فيكون باطلاقه دليلا على جواز التقليد لاهله كما يكون دليلا على جواز العمل بالرواية
مثل قول الحجة عجل الله فرجه الموقع الشريف لاسحاق بن يعقوب على ما عن كتاب الغيبة للشيخ واكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي
واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله حيث ان الامر بالرجوع الى الرواة او ما ظاهره في
العمل بالرواية فيقتضي التعليل بانهم حجة على الناس من قبل الامام وجوب الاخذ بفتواهم ايضا لان المجتهد يجب اتباعه في كل ما
سواء كان نفس الحكم الشرعي او دليله بل يقتضي ذلك التعليل وجوب الرجوع الى اقوالهم بعد موتهم ايضا لان موت الحجة لا يوجب سقوط
اعتبار قوله لو بقي عدالته فقوله عليه السلام وانا حجة الله عقيب التعليل المزبور دال على كون حجيتهم مثل حجيته عليه السلام فانه حجة في حياته ومماته سيان اذا
قوله في منها ما يدل على جواز التقليد بعمومه للجامع لسائر شرائط الفتوى كالعدالة مثل ما حكي في الاحتجاج عن تفسير العسكري في
قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني الاية الواردة في ذم عوام اليهود والنصارى في متابعة علمائهم في احكام التي
وذكرنا هو طويل لا بأس بذكره على طوله تيمنا وتبركاً بذكره وهو انه قال رجل للصادق عليه السلام واذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا
يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا
يقلدون علمائهم وان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال عليه السلام بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام
اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم واما من حيث
افترقوا فلا قال بين [illegible] عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح [illegible]
ونقل الاحكام عن وجهها [illegible] [illegible] بذلك بقلوبهم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

سمعنا من حيث يرد بالعسكر الله على الحسين بن علي عليهما السلام انتهى الحديث الشريف فالعمدة عليه مشروعية التقليد في حق العوام
احد مما لما اشكل عليه ظاهر الاخبار الواردة في ذم تقليد العوام فيه هو علمائهم بما وجدت منه تبعا عند التسمية من تقليد عوامهم علمائهم
اجاب بابداء الفرق بين التقليدين لا بانكار اصل التقليد الذي كان هو الاولى بالجواب لو كان التقليد امرا فاسدا من اصله
هذا نقريره مثلما اعتقده من مشروعية التقليد الشافعية والحنفية فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه فانه صريح في
قول الفقهاء في حق العوام وجواز اعتمادهم على اقوالهم ومقتضى الدلالة على الحجية في حال الحيوة والممات مثل ما عن المحاسن في محكي اثباتها
دال قال ابو جعفر عليه السلام فيقول العلماء فاتبعوا اليه غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فان المستظهر من جميع هذه الاخبار هو ان فتوى
الفقيه وقوله حكم ثانوي في حق غيرهم من العوام لغير البالغين حد الفقاهة فلا يتفاوت بين حالتي الحيوة والممات فقد يستند
على ذلك بدعوى استفادة المناط القطعي من هذه الاخبار وبيانه انه قد تبين من هذه الادلة حجية قول الحي في المقلد ومنه لا يعقل
الا الاحتمال كون قوله خبرا عن الواقع وكاشفا عنه ولا يخفى ان صفة الحكاية غير زائلة عنه بعد الموت والفرق بين هذا وبين الاستدلال
الاول ان الاستدلال الاول مبني على اندراج تقليد الميت تحت اطلاق الادلة وهذا مبني على اختصاصها بتقليد الحي مع اشتراك
الميت له في المناط المستظهر من عمومها ظاهر الوافية وصريحها هو الاول والثاني ما ذكره بعض الاصوليين وقد يستدل ايضا بما
على رجال الحجة حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة بعد ملاحظة هذه الاخبار وغيرها مما دل على ان قول الفقيه حكم ثانوي
في حق المقلد ولا فرق في الاستدلال بالاحكام وعدم تغيرها بتغير الاحوال والازمان بين الحكم الاولي والثانوي وقد استدل ايضا بالاخبار
الاخبار المروية بالخصوص ما ورد في كتاب يونس بن عبد الرحمن انه عرض على ابي الحسن عليه السلام بعد موته من قوله الحسن عليه السلام بعد ان عرض على ابي جعفر الجعفري
عليه فنظر فيه وتصفحه كله هذا دين آبائي وهو الحق كله وقولنا يجعفر بعد التصفح منه اوله الى آخره رحم الله يونس فان الاول
نص في جواز العمل بكتابه وهو يستلزم التقليد لما في هذه الاخبار معظم ما يستدل لها على جواز تقليد الميت في
الوجوه الثلثة ضعفها البس مما يصلح للتوهم الحروج عن اصالة حرمة التقليد بسبب ما فوقه الوجه العقلي الذي سمعت والاصل انها غير ناهضة
اثبات المدعى اما فيه فهو في الجواب عن الاولى انه المقصود لتعارض الامر بالرجوع الى الرواة والمحدثين والعلماء والموثقين بسبب
الحق الى الجاهل علم بما كان في جهل منه واما انشاء حكم ثانوي تعبدي وهو لعمل بقولهم من دون حصول العلم والاعتقاد فهو مرحل عن ذلك
فلا دلالة لها على شرعية اصل التقليد فضلا عن تقليد الميت ولذا قال صاحب المعالم المستفيد منها دلالة التقليد بما هو تقليد لا يحتاج الى
الضرورة وهي فاطرة عن الدلالة على جواز تقليد الميت فقد حققنا هذا المعنى في مسئلة اخبار الآحاد وفيما لو كان الاخذ من قول
المعصوم منها تعليم الجهال بالاحكام الشرعية بناء على ما هو الغالب المتعارف في امثال هذه الخطابات اشتمالها بعض من
ما ورد في حق يونس وزكريا بن آدم على لفظ الثقة والامانة ان عنيا وصف الوثاقة والامانة في السؤال عنه لما هو منه بنفس
الرواية ولو بملاحظة سؤال عبد العزيز الراوي عن كون يونس ثقة يؤخذ عنه معالم الدين لا عن اصل جواز الاخذ بما يعارضه
على ان المقصود من الرجوع الى الرواة والموثقين هو الوصول الى الواقع لا تحصيل موضوع حكم ثانوي تعبدي على قولنا يغني
نفسه وكذا يؤكد مورد رواية الاحتجاج المصرحة بجواز تقليد الفقهاء الذين هم اوعية الاخبار وامرهما دلالة بما هو من اصول الدين
اي النبوة مع اتفاق الاصحاب على عدم جواز التقليد فيها ومطلقا عن جميع ذلك يجب عن الاخبار الخاصة بالامر بالامام ما لا حد
من زرارة وابان واسحاق ويونس وزكريا وعمرى ونحوهم ممن ادركوا شرف حضوره عليه واخذوا معالم الدين عنه بالسماع او باب الجهد
لا يدل على جواز الاخذ بقول كل من يفتي باجتهاده تعبدا لانهم كانوا وسائط بين الامام وبين سائر الخلق مثل وسائط عصرنا بين
والمقلدين من العدول والموثقين والاخذ من الواسطة ليس من التقليد في شيء نعم ربما يفتي الواسطة باجتهاده مثل قول
ابي القاسم بن روح الحسين بن سعد عن كتب الشلمغاني اقول فيها ما قال العسكري عليه في كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم
وبيوتنا منها ملأى فقال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا ولكن حجيتها مثل هذه الاشياء عندهم بالسماع عن الامام عموما او خصوصا قطعا
فالعمل بها بما هم رووا انها في نية واحدة بحسب المقلد لا يحجبه احد سواء اخذها بغاطرهم عن من تقدم على انه يفتي بغيرها
عن المعصوم ومن هنا يظهر ما ورد في حق من يحتج بمثل سؤال من يرد في كتاب كذا استاذ للدين حول متابعة لا يصح حجية
من كل من يفتي ابتداء كما في جوابها من الان الامة بين سائر ولا يفتيه جواز تقليد الوسائط ومن هذا الشأن انه يليق من
بين او غيرها الاصحاب كانوا يعملون بفتاويه عند اعواز النصوص ومع تسليم جميع ما ذكر فلا دلالة فيها على جواز تقليد الميت
كما لا يخفى وان لا مثبت العام فيه على اخبار الحكم بعد تسليم دلالتها على حجية الفتوى انها ما بدلالة عليه كان مقصورا بمورد

تقليد الميت ولأن الحكومة لما كانت من المناصب المختصة بالأئمة بالموت فمشاركة الفتوى في المنصبية والارتفاع بما يوجب ارتفاعه
وعلى ما في التوقيع من قوله وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى آخره أن الاستدلال به موقوف على كون المراد بالحوادث الواقعة
التقليد من المسائل العملية وهذا غير معلوم لأن اللام في الحوادث للعهد إشارة إلى الحوادث التي سئل عن حكمها إسحاق وسؤاله
بعينه ما هي حتى ننظر في المراد بها ومن هنا يتضح أن احتمال اللام على الاستغراق الموقوف عليه تمامية الاستدلال لأن عمومه
وخصوصه بعموم السؤال وخصوصه ولأنا جهلنا عبارة السؤال ولم نعلم أن المراد به ما ذا من العموم والخصوص من بعض الحوادث أو نفسه حملا
الجواب على شيء منهما بل قد يقوى كون المراد بالحوادث شبه المسائل الاعتقادية من الأمور المشكلة وذلك لأن إسحاق بن يعقوب
سأل فيه عن مسائل أشكلت عليه وإسحاق من أجلاء الأصحاب وشأنه أجل من أن يشكل عليه المسائل العملية التي هي موارد التقليد
لا يعرف تكليفه فيها حتى يسأل عن حكمها زمن الغيبة ويكون ذلك عنده من المشكلات مع أن الرجوع إلى العلماء في العمليات كان
ضروريا في الأغلب للعوام فضلا عن الخواص ومما يؤيده أن التوقيع الشريف يتضمن جملة من المسائل العلمية منها قوله عليه السلام وأما ما سألت عنه
أرشدك الله وثبتك من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمنا فاعلم أنه ليس بين الله عز وجل وبين أحد قرابة ومن أنكرني فليس مني
وسبيله سبيل ابن نوح ومنها قوله عليه السلام وأما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبها السحاب عن الأبصار إلى غير ذلك
مما اشتمل عليه التوقيع وليس من المسائل العملية مثل تكفير من قال بأن حسين بن علي عليه السلام لم يقتل فإن ملاحظة هذه الفقرات في
مضافا إلى جلالة الرجل راسخ عن أن يجهل التكليف في المسائل العملية التي يبتلى بها كل سنة أو يوم مما يفيد الظن بأن المراد بالحوادث الواقعة
شيء وراء موارد التقليد قد خفي علينا لاختفاء عبارة السؤال وعبارته فإن قلت سلمنا بأن الحوادث الواقعة مجمل لكن عموم
التعليل بقوله فإنهم حجتي عليكم يدل على العموم قول الرواة والمحدثين قلنا لو سلمنا ذلك فمن الواضح اختصاصه بقول الأحياء لأن الحجة
هم الأحياء كما لا يخفى وعلى ما في رواية الاحتجاج من قوله فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه أن الاستدلال به موقوف على ثبوت
الإطلاق فيه بحسب الأحوال فيه بحيث يندرج فيه حالتا الحياة والممات وهو ممنوع أولا فلأن كلمة من الموصولة ظاهرة في الأحياء فلو كان فيه إطلاق
فإنما هو بحسب حالات الأحياء فلا يتعدى منها إلى حال الموت وأما ثانيا فلورود هذا الكلام مقام بيان أمر آخر وهو أصل التقليد
والرجال لسائل عن الأمر من التقليد سائلا فلا إطلاق فيه بحيث يقتضي حجية فتوى الميت كالأمر مع الغض عما في سنده لكونه من
الأخبار من الضعف والإرسال خصوصا وأن الاحتجاج ليس هي في أعلى مراتب الضعف والأمن الواضح أن الخروج عن مقتضى الأصل
الكلي بمثل هذه الضعاف سندا ودلالة مع مخالفة جل الأصحاب أو كلهم مما لا يبتهج بخبث شيء من القواعد فقد ظهر مما ذكرنا أن
هذه الأخبار وهو الأكثر لا دلالة لها على شيء عدا أصل التقليد وإثبات البعض الآخر على فرض الدلالة عليه إطلاق فيه يشمل حالتي الحياة
والممات بل ما مختص بظاهره بالأحياء أو ساكت من حيث الحياة والممات فلو تمسك بالاستصحاب فقد ظهر جوابه بما لا مزيد عليه
ذكرنا ظهر الجواب عما ورد في كتاب يونس إذا نظر إليه هذا ديني ودين آبائي فإن شيئا منهما لا يدل على كون ما في الكتاب حجة صوابا مطابقا
للواقع وأين هذا من الدلالة على جواز العمل بكتاب كل من أفتى في كتابه حسب الظنون الاجتهادية مما يحتمل الصواب والخطأ أو
الظاهر أن ذلك الكتاب كان كتاب الرواية دون الفتوى وأما الاستدلال ببعض ما سمعت من أن حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة فهو أسوأ
من جميع الاستدلالات المزبورة لأن الحلال والحرام شأن للحلال والحرام الواقعيين فلا يندرج فيهما التقليد التعبدي الذي
حكم ظاهري ولو سلم صدقهما على ذلك فلا ريب أن تأبيد الأحكام لا يقتضي بقاءها بعد تغير العنوان وتبدل المتعلق فالوجوب
الثابت للعمل بقول الحي لا يدل على جواز العمل به بعد موت الحي فإن وجوب العمل بقول الميت أيضا فهو حكم آخر ثابت لموضوع آخر يحتاج إلى
دليل آخر ودعوى تنقيح المناط من هذه الأخبار بأن المستظهر منها حجية قول الحي من حيث كونه حكاية عن الواقع وهذه الحيثية
تفارق القول المزبور بعد ارتفاعه ففيه من الضعف الواضح ما ترى كأن مدخلية الحياة في الحجية إما مظنون أو محتمل ولا دافع لهذا
الاحتمال لا من عقل ولا من نقل هذا تمام الكلام في الأدلة اللفظية وقد استدل على الجواز بدليل عقلي وهو أن قول الميت مفيد
للظن وكل ما يفيد الظن فهو حجة في حق المقلد أما الصغرى فوجدانية وأما الكبرى فلدليل الانسداد من أن التكاليف باقية وباب العلم
منسد بالعلم في حق المقلد والظن الخاص مفقود لأن الدليل على جواز الأخذ بقول المجتهد تعبدا مفقود لأن الأدلة اللفظية من الكتاب
والسنة غير واضحة الدلالة لما فيها من المناقشات إلا ما شاء الله كما ظهر جملة منها ولو سلم فلا يجدي إلا الظن المعلوم عدم
حجيته في إثبات الطريق الشرعي والأدلة اللبية من الإجماع والضرورة والسيرة غير ثابتة لأن السلف الماضين من الأيام كان باب العلم
في حقهم مفتوحا كانوا يعملون بالإجماع وهو ممنوع في جملة من الأصحاب كفقهاء الحلب والأخباريين فلا معنى للعمل إلا الإجماع

كالمجتهد لانا لا انقضا على القدر المعلوم من الضرورة والاجماع من التكاليف يقتضي الخروج عن الدين لكونه في غاية القلة
والزام الاحتياط يستلزم العسر والحرج وهذا الدليل احتج به الفاضل القمي ره على مختاره من جواز تقليد الميت ووجوبه اذا كان الظن
الحاصل من قوله اقوى وحينئذ نقول اولا انه انما يقتضي تقليد الميت اذا كان الظن الحاصل من قوله اقوى من قول الحي واما في صورة
التساوي فلا الا ان يتمم بدعوى عدم القول بالفصل لان المعين بقول الميت مع وجود الحي المساوي موقوف على حكم العقل بالتخيير بينهما
التخيير العقلي لا يجتمع مع احتمال المرجح وهذا كذلك من الادلة ولو بقي بعض بعض قول الحي مرجحا على قول الميت فلا اقل من قيام الاحتمال
ومع قيام لا يحكم العقل بالتخيير بل ياخذ بالقدر المتيقن ودعوى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل مما لا يناسب ممن يعترف
بكون جواز اصل التقليد اجماعيا الا اتفاق طائفة من الاصحاب القائلين بجوازه على عدم القول بالفصل مع خلاف من يقول
خلافه في انعقاد الاجماع على اصل التقليد لا حجية فيه مثل عدم حجية اتفاقهم على اصل التقليد المفروض ان المسألة مما
دليله عدم ثبوت الاجماع على جواز التقليد فيصح قلنا قلب الاجماع المركب لان الاخذ بقول الحي عند التساوي مقتضى الاصل الاولي المسلم
بين الكل فيتم في صورة الاخذ به في مقدار الظن بالاجماع المركب بين المجمعين على اصل التقليد لان مخالفه نادر ممن سبق الى ذهنه شبهة
لا يبقى حجة في ثبوت الاجماع عندنا تقاعد الحاصل عن فلسنده وجها ثانيا ان ثبوت الظن الخاص يمنع تمام الدليل على حجية قول المفتي في
المقلد يعتبر مكابرة واضحة لان جواز تقليد الغير في الجملة معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كسائر الاحكام الضرورية مثل
وجوب الصلوة والصوم ويختلف وجهها من سبيل الحجر وتوفر الدواعي واستقرار طريقة السلف المعاصرين للامام ع والخلف من
العالم والجاهل في الشريعة لو ضيع لي يوما هذا عليه فانكاره ممن اختل طريقته كالاخباريين ليس الا كانكار من منع عن ثبوت
التكاليف الشرعية في حق الواصلين الى درجة اليقين من حيث عدم القدح في انعقاد الاجماع واما انكار بعض فقهاء حلب فمن عدم انعقاد
الاجماع في هذا النوع على طريقة المتاخرين ممن تدرب ممارسة الكشف فلعله لاجل بعض الشبهات السابقة انها لهم ثم اعلم انه ان قرنا
وجوب التقليد على العامي اختلفنا في وجوب تقليد الحي وعدم عن وظيفة العامي ولا الرجوع الى الحي حتى على القول بجواز تقليد الميت فلا
يجوز له الرجوع الى الميت ابتداء وقد اشار الى ذلك صاحب المعالم والشرح بتلك هو ان العامي اذا علم ان تكليفه هو التقليد لم يعلم انه مكلف
بتقليد الحي ويجوز له تقليد الميت وجب عليه بحكم العقل الاخذ بالقدر المتيقن المعلوم لان العمل بالمشكوك فيه لا بد له من دليل ولا دليل
للعامي عليه من اجماع او ضرورة او نحو ذلك من القطعيات وهذا واضح وثمرة البحث في جواز تقليد الميت انما هي للمجتهد اذا سأله العامي عن حكم
تقليد الميت وهذا الكلام في جميع الشروط المختلف فيها في المفتي ولو اختلفا في وجوب اصل التقليد بان تكليف العامي بينه وبين العمل
بالظن وجب عليه ولا النظر في مسألة التقليد لان ذلك الدليل العقلي يتوقف على فقد طريق شرعي له الى الاحكام فلا يجوز له العمل
الدليل الا بعد الفحص والياس عن قيام الدليل القطعي على حجية بعض الطرق كما لا يجوز العمل باصل البراءة قبل الفحص عن المعارض
ومن الواضح ان المقلد ليس من اهل النظر في الادلة فينحصر تكليفه في الاحتياط والرجوع الى الاحتياط في اخذ مدرك التقليد
النظر فيها فان بقي له بعد ذلك شك اخذ بالظن في هذه المسألة الاصولية فهذا الدليل على فرض تماميته انما يجدي للمجتهد في الفتوى
بتقليد الميت مع حصول الظن من قول الفاصل ثالثا ان غاية ما يلزم من تمامية هذا الدليل ان تكليف العامي هو العمل بالظن
ولا ريب ان الظن الحاصل من فتوى المعظم بعدم جواز تقليد الميت من الاجماعات والشهرة والاخبار والامارات القائم بالنسبة الى الظن
الشخصي الحاصل له في خصوص المسألة الفرعية من قول الميت وقد اشتهر بين الاصوليين ان تعارض الظن المانع والممنوع وجب الاخذ
بظن المانع مطلقا سواء كان اضعف من الظن الممنوع ام اقوى على القول بوجوب الاخذ باقوى الظنين منهما نقول ان الظن المانع الحاصل هاهنا
اعني الظن الحاصل من الاجماعات ومصير الجل والكل المتعلق بحرمة تقليد الموتى ابدا اقوى من الظن الحاصل من فتوى الحي فضلا
عن الميت وبالجملة هذا الدليل على فرض تماميته يقتضي وجوب الاخذ بفتوى الحي لان الظن الحاصل من قول الميت مظنون عدم اعتباره مطلقا
الاجماعات بالظن الاقوى ورابعا ان مقتضى هذا الدليل نفي وجوب العمل بالظن على العامي سواء كان حاصلا من قول الحي او الميت
مما لا يجد فائدة فيها سوى الفاضل القمي ره ولذا ادعى غير واحد من المطلعين على قوله الاجماع المحقق على خلافه ولعل سنده ان
القول منع لا اصل التقليد ما سامثل قول الاخباريين فان العمل بقول الميت لاجل الظن الحاصل منه ليس تقليدا للميت بعنوانه كما لا
يخفى فهذا القول يمكن ابطاله باتفاق كل من اثبت التقليد من حيث كونه تقليدا ثم من عجب العجائب ان صاحب الوافية استدل على
جواز تقليد الميت بعسر الحرج المنفيين فيهما بتعذيره قائلا بان العسر كما يندفع بتقليد الحي كذلك يندفع بتقليد الميت وجواز من
الواضحات بعرفه القروي والبدوي هذا فراغ كلامنا عن جواز تقليد الحي ومن شاء فليستخرج مع الخوض سبلا وليتفتح

نسبه الى بعض المتاخرين ثم استظهر من كلمات الاوائل ومعاقد الاجماعات على عدم الفرق بينهما كما يعرف في كلام صاحب القوانين

على الموال الاول انه لافرق عندنا وعند المشهور في اشتراط حيوة المجتهد بين التقليد الابتدائي والاستمراري ولكن حدث لبعض مشايخنا في الاصول كصاحب الفصول وبعض من يقارنه في الزمان قول بالفصل بينهما فذهبوا الى عدم الاشتراط في الثاني لانه غير مندرج تحت اطلاق كلمات المانعين ولم نجد لهذا التفصيل مصرحا من الاوائل والاواسط غير انه شاع لو اقفنا بما يشعر بجواز ذلك التفصيل الذي مال اليه بعض المتاخرين حتى لحق بنسبته الى احد من المتقدمين مع تبنائه كان على اسبقيقا الاقوال كما يشهد نقل قول الشيخ سليمان والعلامة الجرجاني والشيخ على بن هلال بجواز الاخذ من كتب المجتهد بعد الاخذ بقول الحي او قول من يحكي عنه وان زيد ان يطمئن نفسك بصدق كل ما قلنا هذا فعليك بالمراجعة الى ادلة المثبتين والمانعين تجد بعضها مطلقا بالنسبة الى الابتداء والاستدامة وبعضها مصرحا بعدم الفرق بينهما قال السيد الجزائري فيما حكي عن بعض رسائله في مقام الاستدلال على الجواز ومنها **ايضا** مر يعني من ادلة الجواز ان اخذ المقلد مسئلة من الفقيه الحي وكان مضمنا لذلك الفقيه مطلعا على احوال الرسول والائمة وقد مستنده النص او الاجماع فعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل بذلك الفتوى في صلوة العشاء فتكون بناء على ما قلتم صحيحة وصلوة العشاء باطلة فنحن نسئل من بطلان هذه الصلوة الموافق حكمها للنص والاجماع ولا يستند في ابطالها الى شيء سوى موت ذلك الفقيه فاللازم كونه شريكا في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا نعم يوافق مذهب اهل البلد الكوفي حيث يقولون في مسجد الكوفة قال علي وانا اقول بعض خلافا لقوله واما علماؤنا رضوان الله عليهم فانهم يحكمون كلام و يعملون به فلا اتفاق في اتباع اقوالهم بين حيوتهم وموتهم انتهى كلامه رفع الله مقامه وفيه من الصراحة في دخول البقاء على تقليد الحي بعد موته تحت النزاع ما ترى اذ لولا ذلك لكان الاستدلال اجنبيا حيث لا يلزم من ذلك الا جواز تقليد الميت استداما ومع خروجه تحت كلام المانعين كان التقريب ممتنعا واصرح منه كلام السيد المحقق الكاظمي في شرحه على الوافية حيث نقض الجواب هذا الدليل بما ان تغير رأي المجتهد بين الصلوتين فلو كان البقاء على التقليد خارجا عن محل النزاع غير مشمول لاطلاق كلام المانعين كان له البقاء على التقليد ومنع سلطان ثبوت المدعي اعني التقليد الابتدائي ومثلهما في الصراحة بل واصرح ما ذكره السيد رض في الشرح المزبور في جواب استدلال المجوزين من العامة بان موت الشاهد لا يبطل شهادته وكذا فتواه حيث قال اولا ان الشاهد اذا شهد عند القاضي ثم مات قبل الحكم يحكم بعد ذلك بمقتضى تلك الشهادة فليس ذلك من القاضي اعتدادا بقول الميت وشهادته بل بما اصاب من العلم المحرز عنده ثم لما راى عدم نهوض هذا الجواب في الفرق بين قبول الشهادة والتقليد الاستمراري عدل عنه فقال والفرق بين ذلك اسلم منه هو ان الكلام في تقليد الميت فيقتفى اثره واتباعه فيما ظن واستنبطه لا في اعتبار خبره وقد ذكرنا ان الاول قد يعارض تقليد الميت فيما نساوله حيا انتهى فان هذا الكلام في غاية الصراحة في دخول الاستمراري تحت النزاع كالابتدائي وكيف كان فالحق الذي لا ينبغي الارتياب فيه هو القول المشهور من عدم الجواز مطلقا لنا على ذلك مضافا الى الاصل المقرر فيما تقدم بوجوه ثلاثة واطلاق الاجماعات المزبورة الشاهد على صدقها التتبع في كتب السلف والخلف على ما استبين من فساد ما توهم عدم تناولها للاستمراري مضافا الى بعض الوجوه المتقدمة من مثل انعقاد الاجماع على خلاف الميت وزوال الحي عند ان حجية قول المفتي مداخلة الزائل بالموت على ما انضح هنا وغيرهما كما يظهر بالتامل فان هذه الوجوه على فرض تماميتها شاملة لمحل البحث بل لو سلم عدم تماميتها في نفسها فهي مما تشهد باندراج البحث تحت قول المانعين لانه بعموم حجية اطلاقها دليل على عموم المحجور له وللقول بالجواز ايضا وجوه منها الاستصحاب وقد يقرر تارة بالنسبة الى نفس المسئلة التي تحقق فيها ويقال ان المقلد كان له تقليد مجتهده حال حيوته وانتفاء هذا الحكم بموته غير معلوم والاصل يقتضي البقاء او يقال ان المجتهد كان ممن يجوز الاعتماد على قوله والاصل البقاء الى القطع بطروء المزيل وهذا الاستصحاب فقد ظهر جوابهما فيما تقدم بما لا مزيد عليه من ان الجائز في حق المقلد انما كان الاخذ بظن المجتهد الحي واذا مات تغير الموضوع لما زوال الظن كما حققنا وبرهنا عليه ولزوال الحيوة وتفصيل ذلك مطلوب من هناك واخرى بالنسبة الى الحكم الشرعي الثابت في حقه للواقعة المعينة الفقهية مثل حرمة العصير ونجاسة الغسالة وامثالهما ويقال ان العصير قد كان محرما عليه قبل موت مجتهده والاصل بقاء الحرمة لعدم العلم بالمزيل هكذا الكلام في نجاسة الغسالة وامثالها فلذا وهذا من المسائل الفرعية مثل وجوب السورة ونحوها جوابه يظهر من التامل في جواب الاول لان حرمة العصير حال حيوة المفتي لما كانت مستندة الى ظنه فلا جرم من زوال الموضوع بالموت وبها هذا الاجمال زيادة على ما سيفيد اليه الاشارة الاجمالية في التقليد الابتدائي ان الحكم التابع للموضوع كالعصير تارة يكون من جهة كونه عصيرا واخرى من حيث كونه متعلق الحرمة ظن المجتهد الحي فان كان الاول فلا شبهة في جريان الاستصحاب فيه عند الشك في طرو ما يزيله ولكنه مختص في القطعيات التي تعلم بالحكم الشرعي فيها من ضرورة او اجماع اذ لا ملازمة بين الظن بالحكم وبين ثبوته في الواقع حتى في نظر الظان الا بعد قيام دليل قطعي

بعينه للأزمنة التي مرجعها الى وجوب العمل بالظن بعينه لو صح فالحكم يدور مدار ذلك الظن لكن لا ذلك الدليل القطعي على اعتباره لو
كان ثابتا فاجراء الاستصحاب فيه ممتنع عند تغير الحيثية التي كان الحكم ثابتا للعصير من جهتها لان المتيقن في الزمان الاول بعينه مثل
حرمة المجتهد ان كان حرمة العصير من حيث كونه متعلق ظن الحي لا من حيث كونه عصيرا فاذا رتب يقول ان العصير قبله كان حراما
كان حراما من حيث انه فقد كذب لان حكم ذات العصير من حيث كونه عصيرا غير معلوم وانما ظن به المقلد من قول المجتهد انه [illegible]
بانه كان حراما من حيث تعلق ظن المجتهد الحي به من جهة كون الاجتناب عنه من جزئيات اتباع ظن المجتهد الحي فمسلم معلوم متيقن
في الزمان السابق لكن الموت يوجب تبدل موضوع هذا الحكم الظاهري اما بزوال اصل الظن كما هو المحتمل او بزوال الحجية الى موضوع آخر
ومن الواضح ان حكم شيء من الموضوعات لا يستصحب بسبب الاستصحاب الى موضوع آخر وبعبارة اخرى انه ان رتب استصحاب الحكم الواقعي فلا
يقين به في الزمن السابق وان رتب استصحاب الحكم الظاهري الذي موضوعه ظن الحي فلا بد من دعوى كونه قول المفتي بعينه اخباره عن الواقع
كالرواية التي هي موضوع الوجوب بعمل المجتهد بها او بدعوى كونه مظنون المجتهد في احد الازمنة او كونه ظن المجتهد سواء كان حيا
او ميتا مع دعوى بقاء الظن بعد الموت مع فساد ادلته واضح على بطلان كل من هذه الاحتمالات كما ظهر طائفة منها من مطاوي كلماتنا
الماضية نقول ثانيا ان هذه الدعاوي مما قام على شيء منها دليل واضح بل مقتضى ادلة التقليد كون الموضوع ما قلنا من ظن الحي
او من جهة التمسك بالاصل الذي قد عرفت عدم قيام دليل دال عليه فغايته ما في الباب صيرورة حكم السابق مشكوكا وقد قررنا
في محله عدم حجية الاستصحاب عند الشك في الموضوع ومنها ظواهر الآيات والاخبار الدالة على جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت
الحكم المذكور في حيثية نزول المقلد اذ لم يشترط في وجوب الحذر الانذار والمدلول عليه بآية النفر بقاء المنذر ولم يعتبر اطلاق الآية بالنسبة
على اقوال الحي المجهول بقاؤهم وغيره ولا منع لانها على اصل التقليد مسند المنع بالنسبة الى كل واحد منها قد مر سابقا ونقول ثانيا
منع اطلاقها بالنسبة الى صورة البقاء وعدمه لان ما عدا آية النفر لا يدل على وجوب قبول العالم الا من باب الاستلزام العرفي من حيث
ان الامر بالسؤال والرجوع الى العالم لو لم يعتمد فيه قبول بعد السؤال لكان لغوا وهذا الاستلزام معقول لا اطلاق فيه بالنسبة
الى شيء من الاحوال فضلا عن حالة الحياة والموت واما آية النفر فغايته ما يفيده ذيلها من قوله لعلهم يحذرون وجوب القبول من
الاحياء فما يدل على اشتراط وجوب الحذر ببقاء المنذر كما نبه نظرا الى [illegible] مقارنا للانذار القائم بنفس الاحياء فهو [illegible]
ان لا يدل على شيء من الاشتراط وعدمه بل على ثبوت الحكم في الجملة [illegible] الاول كانت الآية دليلا على اشتراط الحياة وان
كان [illegible] فلا يبقى اثبات الحكم [illegible] التمسك بالاستصحاب الذي قد عرفت جوابه لان احتمال مدخلية بعض الاحوال في
الموضوع يمنع بالدليل يكفي في عدم جريانه عند تغير الحالات [illegible] ان الآية انما تدل على اشتراط الحياة لو سلم [illegible] وعلى
التقليد [illegible] الاستدلال بالاطلاق وثالثا انها على فرض دلالتها على جواز التقليد مخصصة بما سمعت من اطلاق [illegible] وفي
الاجماعات التي هي على فرض حجيتها [illegible] مثل اطلاق الرواية لانها على تقليد الحي بعد موته على بقاء [illegible]
[illegible] على بطلان [illegible] الاجماعات الصريحة والمستفادة من نفي الخلاف والمستظهر من [illegible]
[illegible] المسالك والمعالم وابن الجمهور [illegible] وغيرها ومنع كونها [illegible] على التقليد بعد الموت [illegible] مكابرة واضحة
فان العمل [illegible] العبادات عبارة عن تطبيقها على ما [illegible] الانطباقات العارضة لاشخاص الاعمال
[illegible] على كل واحد معروضا لتلك الانطباقات ومن هنا [illegible]
في الاخذ الذي [illegible] بعض [illegible] في عدم جوازه [illegible] الالفية المتقدم اليها الاشارة لان الاخذ [illegible]
[illegible] الاستمرار مثل التعفر والجلوس ابتداؤها واستمرارها [illegible] الاندراج
[illegible] في الآن الاول لا الآخر [illegible] الجلوس [illegible]
عليه [illegible] حكم [illegible] الضمان لو انقلبت يد الامانة الى العدوان و
[illegible] ان التقليد على العبادة [illegible] الانصراف الى الابتداء او دعوى [illegible]
[illegible] الاستمرار [illegible] بنفس العمل والاخذ للعمل
[illegible] الاخذ واستمرار [illegible] فقد [illegible] هذه الدعوى بعد [illegible] ما اشتمل على لفظ التقليد من العبارات
[illegible] دعوى الاجماع [illegible] ذكرنا [illegible] في صدر المسألة فانها بين ما يدل على بطلان العمل [illegible] على
[illegible] جواز الاخذ [illegible] الى الشهيد [illegible] انه لا قائل بجواز تقليد الميت [illegible]

السابقين وعلمائنا الصالحين فانهم ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية مطاعن فيه بما ذكرنا من انه لا يجوز النقل عن الميت و
ان قوله سبيل لا يجوز من غير نقل خلاف احد فيها ولم اجد غيره مما اشتمل على لفظ التقليد غير ما سمعت من ادعاه من نقل الا
جماع عن ظاهر الاصوليين على عدم جواز تقليد الميت فان قلت سلمنا ان البقاء على التقليد تقليد لان استمرار الاخذ اخذ
لكن ندعي ان القول ليس قول الميت بل الحي فان صدق القول عنه لما كان في حال الحيوة فلا جرم من كونه منتسبا الى الحي ان الميت ليس بقابل
بصدور شيء عنه قلنا فلا معنى لقوله لا يجوز العمل بقول الميت حينئذ في الابتداء لان القول يختص على هذا التقدير بقول الحي وبعض
لا وجه لمنع شمول ادلة الذم لتقليد الميت ابتداء فان الاخذ بقول الميت حينئذ اخذ بقول الحي مع ان المفصلين معترفون
بعدم الشمول والحاصل هذا كله في دلالة الاجماعات واما اشباهها وجميعها في المقام فقد ظهر مما يدل عليه ان الاية عليه
ان هذه الاجماعات لشاهد عليه [illegible] فيها التتبع اعتراف مثل الشهيد بانه لا قائل من اصحابنا السابقين بجواز تقليد الميت
يوجب الكشف القطعي بما يدل [illegible] عن رضى [illegible] واحد من المعتبرين لا اجماع في المسئلة فكيف عن هذه الاجماعات المستفيضة منها و
السيرة فان جريان عادة السلف والخلف على بقاء تقليد المجتهد بعد موته امر معلوم لا ينبغي ان ينكر والا لوصل الينا العدول لتوفر
الدواعي من كثرة ابتلاء الناس بموت المجتهدين ولم يعهد الى الان من احد الى اعصار الائمة العدول الى تقليد الحي بعد موت مجتهده
وفيه من المنع ما ترى لان الناس في زمن الائمة كانوا بين اصناف ثلثة فمنهم من كان ياخذ مطالبه من الامام بلا واسطة ومنهم من كان
ياخذ بروايات الموثقين من اصحابهم وبطاناتهم التي هي بمنزلة الرواية ويجتهد فيها ومنهم من كان ياخذ منهم الفتوى ويعمل بها
تعبدا ونحن ندعي ان غلبة الثاني لو لم يكن كلهم كانوا بين القسمين الاولين وان كان الثاني منهما اغلب لسهولة الاجتهاد في ذلك الزمان
وامكان تحصيل العلم والظن المعتمد بادنى دليل على ان الفرقة الثالثة فلا نسلم ان على تقليد مجتهدهم بعد موتهم وعلمه الامام
ولم يردعهم مضافا الى ان تقليد هؤلاء ايضا ربما يكون تقليدا عن امام لعلمائنا من حيث ان ذلك التقليد كان اخذا من الواسطة فلذا
نقاس بالاخذ ممن يفتي لا بعنوان الاجتهاد بل من دون الاستناد الى السماع عن الامام ولا ان الاخذ ممن سمع عن المجتهد من عدول زماننا
ليس من التقليد في شيء كما اوضحنا فيما تقدم ومنها لزوم العسر والحرج الشديدين لو لزم على المقلد العدول فان تعلم المسائل من
ومن المجتهد امر ناح فلو وجب العدول عن التقليد بموت المجتهد لزم العسر الواضح والحرج البين المنفيان في الشريعة وجوابه المنع
وجوب الرجوع بخصوص موارد الخلاف وهي ليست بحيث توجب العسر والحرج واما الاطلاع على الخلاف والوفاق فربما يمكن تحصيله في يوم او يومين
بمطالعة رسالة او السؤال ونحوهما اي فرق بينه وبين من اراد التقليد ابتداء بلوغه او بعد ابتداء التقليد فيه من لصعوبة البر
فلو كان في العدول حرج مسقط للتكليف لكان في ابتداء التقليد اشد اولى نعم لو التزمنا عليه بنقض الاثار السابقة الواقعة على
حسب فتوى الاول التي تخالفها فتوى الثاني وتجديد الاعمال قضاء او اعادة كما هو المحقق عندنا على ما سبق بيانه في مسئلة الاجزاء
كان اقتضاء العدول العسر والحرج مسقطا للتكليف بالنسبة الى خصوص نقض الاثار واما البقاء على التقليد في تلك المسئلة في مستقبل
فلا الا ان العسر الثابت في نقض الاثار لا يقتضي سقوط التكليف بالعدول بالنسبة الى الاعمال المستقبلة ومن هنا ظهر ان الاستدلال
بلزوم العسر والحرج بناء على وجوب نقض الاثار على تقدير العدول على جواز البقاء على التقليد ليس في محله واما ما يقال من ان عسر العدول
ليس لاجل نفسه بل في تكراره مع تكرار موت المجتهد لامكان موت المجتهد الثاني الذي اختاره في التقليد ثم الثالث ثم الرابع الى
ما شاء الله انه لا فارق بين الشروع في التقليد ابتداء فقبله ولا ان العدول لكونه امرا هينا يمكن الالتزام به تمام العمر كله وثانيا
النسخ يدور مدار شيء لا يعلمه الا الله من موت المجتهد فليس للمقلد ان العدول الذي فيه مقتضى لوجوب احتمال انه الى الحرج بسبب
موت مجتهد الثاني والثالث ثم اعلم ان القائلين بالبقاء اختلفوا في وجوبه وجوازه واكثرهم على الاول والمحقق على تقدير عدم وجوب العدول
عن تقليد مجتهد الى اخر لا دليل عليه معتدا به سوى الاجماع وقاعدة الاحتياط التي مرجعها الى الاخذ بالمتيقن فيما خرج عن تحت اصالة حرمة
التقليد وشيء منها لا يجري في المقام اما الاجماع فظ لان الاجماع قد عرفت على وجوب العدول هنا اما الاحتياط فلدوران الامر بين
وجوب البقاء ووجوب العدول ولو تمسك باستصحاب الوجوب ففيه ما عرفت في نظائره غير مرة واستدل صاحب المفاتيح على الجواز بالاستصحاب
ثم اورد على نفسه بان هنا الجواز كان في ضمن الوجوب فزال بزوال الفصل تبع الجنس ثم اجاب عنه بان الجواز حكم وضعي عبارة عن صحة
التقليد بمعنى كونه مجزيا عن اشتغال الذمة والوجوب حكم تكليفي ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر ثم اورد عليه بان الحكم
الوضعي عندنا انما استفيد من الحكم التكليفي فلا انتفاء وزان ثم اجاب عنه اولا بالمنع قائلا بان مجرد الشك يكفينا في التمسك بالاستصحاب
وثانيا بان المتبع ما هو في ابتداء التقليد وفي غيره من التقليد الاستمراري فانت اذا تاملت في اطراف هذا الكلام تجدها موهونة

عن الامام او من سمع منهم

[illegible]

الثاني الظاهر ان سائر شروط الافتاء من الايمان والاسلام والعدالة والعقل والعلم مثل الحيوة في كونها شرطا في الابتداء
والاستدامة ويرشد اليه ما افاده المحقق الثاني في محكي حاشية الشرايع قال ومتى عرض للمفتي العدل فسق او العياذ بالله وجنون وطعن في السن
بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان
يقتضي الاستناد اليه وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى واستظهر صاحب الفصول
جواز التقليد بقاء في الجنون الاطباقي ومطلق الادواري ثم استشكل في صورة اختلال الفهم وهو بعيد عن الصواب الا ان قضية الاصل
عند الشك في الطريقية والحجية هو الاشتراط ولا معارض لهذا الاصل مما يدل على عدم اشتراطها في البقاء سوى ما قد يتخيل من
صدق التقليد على الاستناد اليه وعدم كون القول قول غير مجتهد او قول مجنون وكلاهما فاسد ظهر جوابهما في البقاء على تقليد الميت
ولان ظاهر الشرطية عند اطلاقها يقتضي ذلك نعم ليس في كلام الاصحاب المشترطين لهذه الامور في المفتي ما يظهر منه اختصاص الاشتراط
بابتداء التقليد لان اطلاق ما دل على اعتبار بعض هذه الشروط كالعدالة من الاخبار نحو قوله ع في رواية الاحتجاج فاما من كان
من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه وغير ذلك من الاخبار كما بيناه وقولهما الرضوي الدال على اشتراط الايمان لا تاخذن معالم دينك
من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله
فحرفوه وبدلوه الحديث وان كان ضعيفا لكن ظهوره في اشتراطه في زمن الفتوى يمكنه ومثله الدال على اشتراطه مطلقا باستثناء دعوى ظهوره
المروي عن كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم بن روح الذي هو من احد النواب حين سئل عن كتب الصحابة
عن كتب الشلمغاني بعد ارتداده فقال الشيخ اقول فيها ما قاله العسكري ع في كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها
ملئ فقال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا فانه نهى عن الاخذ بآراء الشلمغاني مع ترك الاستفصال بين الاخذ الابتدائي والاستمراري
بل يعم على اعتبار الاسلام ايضا وهذه الرواية ليس في سندها على ما اعرف من شيخنا خاتم مرض اهل تامل فيه سوى عبد الله
الكوفي الذي يكفي في مدحه كونه خادم الشيخ ابي القاسم فيكون حسنا مع عنضادها باطلاق كلام الاصحاب واما المناقشة في
دلالتها بان المراد بما رأوا اعتقادهم الفاسد الذي اوجب خروجهم عن الحق بناء على كون كلمة ما مصدرية او موصولة فلا يدل على
حرمة الاخذ بفتاويهم في كتبهم فيندفع بها غلبة الموصولية مع ان المصدرية ايضا تقتضي الحكم بعدم جواز اخذ جميع آرائهم المندرج فيها الفتوى
لان قرينة العهد مفقودة في المقام ثم في قول العسكري ع وذروا ما رأوا دلالة على اشتمال كتبهم على الفتوى والرأي ايضا فلا يتوهم
اشتمالها على الروايات خاصة كما ان فيه دلالة ايضا على ان العبرة في الرواية اتصاف الراوي بالايمان حين تحملها فان بني فضال انما
اتصلوا بعد ان كانوا على الهداية ومن الفتوى باتصاف المفتي حين العمل لا نقل القول الشيخ ابي القاسم قول عنه ما قاله العسكري صلى
الله عليه ليس من الرواية في شيء بل انما هو قول صدر منه بالرأي والمقايسة فلا حجية فيه لا انا نقول ولا ان فتاوى مثل هذا الشيخ
الجليل حجة مثل رواياته كما عرفت غير مرة لانه لم يكن يقول بغير سماع عن الامام ع كما قال حين سئل عما يفتي به من المسائل انك تقول فيها بما
او سمعته عن الامام ع لان اقع من السماء فتخطفني الطير او تهوي بي الريح في مكان سحيق احب الي من ان اقول ما لا اسمع او انسب الى موضع لا اشبهها او قول الامام في كتبه
الذي رواه الشيخ المزبور فيسقط الايراد من راسه **الثالث** ان مات مجتهده فقلد في مسألة البقاء والعدول مجتهدا
قائلا بالبقاء والعدول ثم انه مات مجتهده فقلد في مسألة البقاء والعدول مجتهدا قائلا بالبقاء والعدول ثم انه مات ايضا
المجتهد فان رجع الى من يوافقه في الفتوى فيهما فهو وان رجع الى من يخالفه فان كان مختار الثاني البقاء ومختار الثالث العدول
الى تقليد الميت في جميع المسائل الفرعية التي كان ثانيا فيها على تقليد الاول بحكم الثاني وهذا واضح لا اشكال فيه وان كان العكس
بان كان مختار الثاني العدول ومختار الثالث البقاء ففي رجوع الامر بالبقاء الى خصوص المسألة الاصولية التي كان مختار الثاني فيها
العدول ولازمه العدول في جميع المسائل الفرعية التي عدل فيها من تقليد الاول الى الثاني او الى الثالث ثانيا او الى ما عداها
من تلك المسائل الفرعية وقضية البقاء فيها خاصة دون المسألة الاصولية اشكال من حيث اقتضاء رجوع الامر بالبقاء اليهما معا
للتناقض وعدم وجود ما يرجح احدهما على الآخر لذلك لكن يقوى في النظر ويقتضيه التأمل بعد التأمل رجوع الامر بالبقاء الى خصوص
المسائل الفرعية حذرا من لزوم تخصيص الاكثر اللازم على تقدير رجوعه الى خصوص مسألة البقاء والحدوث فان قيل ان الامر بالبقاء
يرجع الى ما قلده فيه في هذه المسألة الاصولية وهو العدول لزم اختصاص اطلاق الامر بالبقاء بمسألة واحدة وخروج بقية المسائل
عن تحته واستهجان هذا القسم من التخصيص واضح لان العام اذا كان بعينه وبين بعض افراده مضادة ومناقضة فمن حوله
تحته يلزم اجتماع النقيضين مثلا اذا دل الدليل على ان كل خبر عدل حجة فدل بعض الاخبار على عدم حجية الاخبار فمن شمول هذا

الخبر حجة ولا حجة اما الاول فمن جهة كونه مشمولا للدليل الدال على حجية الخبر واما الثاني فمن جهة كونه نافيا لحجية مطلق الخبر فهو من جزئياتها فهو حجة من حيث كونه خبرا وغير حجة من هذه الحيثية ايضا فلا بد من اخراج هذا الخبر عن تحت ذلك الدليل فتأمل جيدا وايضا لا اختصاص في ان نريد من امر الشارع على كيفيات ما صدر عنه من الاعمال لا البقاء على ما يلزم منه تغيير تلك الكيفيات ومن هذا البيان ما يجاب به عن الاشكال في دلالة الاية على حجية الاخبار بانه يلزم من حجيتها عدم الحجية لصدق النبأ على دعوى الاجماع الذي ادعي على عدم حجيتها كما عن السيد وفي حجية الشهرة بان حجيتها توجب عدم حجيتها لقيام الشهرة على عدم الحجية او في حجية الكتاب بانه ظاهر يحتمل من الايات حرمة العمل بالظن فيلزم من حجيتها عدم حجية الظنون الكتابية الراجعة الى غيرها الى غير ذلك من نظائر المقامات التي يلزم من الحكم باندراج بعض افرادها خروج بقية الافراد فان ذلك الفرد مما يقتضي القطع بعدم اندراجه تحت اطلاقها او عمومها فالقدر المتيقن انه على تقليد المجتهد الثاني منع منه **الرابع** قد عرفت في صدر المسألة انه لا يريد هب فيما حكي عنه في كذا العلامة على اختلاف فيه في جواز تقليد المتبوع فقدان الحي مع ادراك ذلك الاقوى واسند الى محكي جمع الفائدة ما يظهر في الحرج والاستصحاب ويحسوا لحكم من الاسند لا ان ولم يتعرضون المسألة ثم قال والظاهر ان الخلاف كما صرح به في الذكرى والجعفرية وكتب الاصول وليس معلوم كون المخالف مخالفا البعيد لك عن الذكرى المخصوص ببعض مسائل الاصحاب وعدم اختصاص دليل الطرفين بالمخالف ولكن مع ذلك الاحتمال الراجح بانه يعني في التحقيق هو ان وظيفة المقلد بعد العجز عن الاخذ بقول الحي هو الاحتياط لانه طريق القطع بالبراءة بعد انسداد باب العلم وبعده العمل بالظن الحاصل الذي هو قول الحي فان دليل اشتراط الحيوة من الاصل اطلاق الاجماعات وغيرها من الوجوه المتقدمة اليها الاشارة كما يقتضي عدم الفرق بين الابتدائي والاستمراري كذلك يقتضي عدم الفرق بين صورتي الاختيار والاضطرار من غير فرق اصلا مضافا الى اقتضاء قاعدة الشرطية ذلك فان منع الاختيار [illegible] ونحوه كما صرح الشهيد بعد مثل الاخذ بالشهرة المحققة ثم بالشهرة المحكية ثم بما دونها من الامارات الظنية مراعاة للاقوى فالاقوى اذا انحصر في العمل بقول الاموات لزم اتباع اعلم الاموات لان وظيفة المقلد ح لاجتهاد فقضية الانسداد وبقاء التكليف لا بد اهية كما عرفت في الموالي بعينها والمراد بالاقوى ما حكم مجتهده بكونه اقوى لا ما هو اقوى في نظر الامر لعدم اهليته لمعرفة اقوى الامارات بحسب النوع فان كان قد سئل عن مجتهده قبل اوان الاضطرار عن حكم حالتها واخذ منه المرجح من الاختيار او الشهرة ونحوهما لم يتعد عنه لو كان الظن الشخصي الحاصل في المسألة على خلافه لان الظنون الخارجية المستندة الى امور خارجية نظائر التي يحصل المقلد فبال ما جعله مرجح مجتهده من الامارات المعتبرة للظنون نوعا وبحسب الظن لا عبرة بها جدا كما في نوع مثله في تقليد الاعلم وان لم يكن قد سئل مجتهده قبل عروض الاضطرار عن حكمها و لم يكن في يده شيء من الامارات التي عينه مجتهده في تلك الحالة فلا محيص له عن الاعتماد على ظنونه الشخصية بحكم العقل **و** الحاصل ان حكم المقلد حال الاضطرار هو العمل باقوى الامارات في نظر المجتهد من الشهرة المحققة ثم الاجماع المنقول ثم الشهرة المحكية ثم اعلم الاموات حافظا بينها فان اقتدر على تعيينه بان كان قد سئله قبل الاضطرار او تمكن من السؤال عن تحصيل فيه لم يتعد عنها جدا الا ان ظن بخلافه وان عجز عن تعيين ذلك فالمتبع هو الظن الشخصي من اي شيء حصل فهذا الحكم اعني وجوب الاخذ باقوى الامارات على العامي انما يتفرع بلا مجتهد انسلك العامي حال العجز من الاخذ بقول الحي واما العاقل بنفع بهذا العدم تمكنه من تمييز اقوى الامارات لم يعينه فقد المحقق الثاني والمولى البهبهاني ما اكثر ما عينا من الامارات عند فقد الحي على ما حكاه عنه صاحب المفاتيح فراجع وتأمل والله العالم **الخامس** لا يجوز الرجوع الى الفاسق والكافر وابناء المشركين الا بتشيعها عند فقد المستجمع للشرائط للاصل واطلاق كلام الاصحاب الشامل لحالتي الاختيار والاضطرار ولان قضية الشرطية ذلك فيتعين عليه الاحتياط ثم بعدها بالشهرة المحققة او المحكية على قياس ما عرفت في تقليد الاعلم عند تعذر الاخذ من الحي لكن ان دار الامر في العمل بقول احدهم ففي تقديم قول الميت وتقديم قول الفاسق والكافر المشتبه بالاجتهاد احتمال ليس عندي ما يرجح احدهما على الاخر لان اطلاق [illegible] الدالة على عدم الاخذ بقول الفاسق والمخالف من الاخبار يقتضي تعيين قول الميت والغاء الادلة بالنسبة اليهما فالمتبع هو الظن الشخصي كان وان قلنا بالتخيير [illegible] الساري لاختلاف الاجماعات في المعتبر فهذا مقتضى تقليد الافضل والتخيير بينه وبين تقليد المفضول ومحل من لم اخرج عن الشهيد الثاني القول بالتخيير بعد نقله من نقل عنه عدم تعيين الفاضل منه هو خيرة العلامة لانه تساو في نهاية الاصول والتهذيب انتهى ونسبه تعيينه وشرح عدة كري الجعفرية للمحقق الثاني وجامع المقاصد والشهيد في المنية وحاشية المعالم للفاضل المازندراني والنهاية وصاحب الرياض فيما حكي عنه حجة فقيه من الفاضل ونسبته الى الاشهر بين اصحابنا وجعله محكي التمهيد هو الحق عندنا والمعالم هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وادعى عليه الاجماع صريحا المحقق الثاني في محكي حاشية الشرائع وكذا علم الهدى في محكي

هو بينها

الذي يعتبر بناءً على اعتماد ناصر الحق من مثله في دعوى الاجماع وذهب صاحب الفصول الى القول الثاني اعني التخيير وفاقاً للحاجبي والعضدي
والقاضي وجماعة من الاصوليين والفقهاء على ما حكي عنهم والحق الذي لا ينبغي الارتياب فيه هو الاول من لزوم تقليد الافضل
العنوان الذي نتكلم فيه الآن هو ما اذا علم اختلاف الفاضل والمفضول ثم الكلام بعد الفراغ عن المسألة في اطرافها التي منها
الجهل بالاختلاف فيه ينبغي ان لا يعرى الاصل في المسألة فنقول لا شبهة في ان المسألة اصولية يبحث فيها عن الطريق الموصل الى الاحكام
الشرعية في حق المقلد فان كون التقليد من الامور التعبدية كما حققناه فيما تقدم ونكره وجعل قول المجتهد واجب العمل بانه
كونه احد الامور المعتبرة كالفاضل يعني لا باعتبار كونه جعلاً الى الواقع ولا ريب ان مرجع الطريق التعبدي الى العمل بما وافق العلم
بحصول اليقين بالبراءة عن الشغل الثابت فاذا شككنا في ان هذا الشيء طريق تعبدي ام لا كان قضية الاصل الاولي فيه العدم كما
اشرنا اليه ذلك في صدر المسألة ولعل هذا الاصل لا خلاف فيه بين الاصحاب كما اعترف به شيخنا العلامة دام ظله العالي ولم اجد نكيراً عليه الا الفاضل
القمي ثم بعد ان اجاب عن الدليل العقلي الذي استند اليه بعض الاعلام من ان الظن الحاصل من قوله اقوى بان مدار التقليد ان كان
على الظن عنده ومداره من قول اي شخص حصل ان كان مبنياً على التعبد فلا معنى لملاحظة الاقوائية من الواقع اعترض على القول
بالتخيير بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف ثم اجاب عنه بانا قد بينا سابقاً انه لا اصل
لهذا الاصل واشتغال الذمة بما لا يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة وهذا الكلام
لعله من متفرداته وكأنه اراد على من يقول بكون مقتضى الاصل الاولي حرمة العمل بمطلق الاعتماد الشامل للظن فان كل من دخل
في المسألة ذكر الاصل الذي قررنا ارسال المسلمات ولم يناقش احد من المجوزين في هذا الاصل بل ادعوا قيام الدليل الشرعي على
خلافه ولعله اراد بالاصل الثانوي المستفاد من دليل الانسداد وفيه ان في تقليد الميت عن بعض معاصريه مثل نفي الظن
الحاصل في حق المقلد ممنوع واما ما ذكره اخيراً من ان الاشتغال لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون ففيه ان مبناه على كون التقليد
حكماً تعبدياً ثابتاً من الادلة الشرعية مخالفاً للاصل هو مناف لما توهمه من ان الاصل هو جواز العمل بالظن بعد فحجيته من الجواب عن
الاصل الثاني من الاصول التي قد يتمسك بها في اثبات التخيير لا يتوهم ان الاحتياط في هذه المسألة الاصولية بما يعارض الاحتياط في
المسألة الفرعية كما اذا كان قول المفضول موافقاً للاحتياط لان الاحتياط في المسألة الاصولية مقدم على الاحتياط في المسألة الفرعية
بقاعدة المزيل والمزال كما يظهر بالتامل ثم انه قد علم ان للقائلين بالتخيير وجوهاً الاول الاصل المقرر تارة باستصحاب التخيير الثابت
فيما اذا كانا متساويين في العلم اولاً ثم فضل احدهما على الآخر فان زوال التخيير بحدوث الفضل في احدهما غير معلوم فيستصحب و
اخرى بان الشك في المسألة دائر بين التخيير والتعيين فيما علم وجوبه في الجملة اعني التقليد فيرجع الى اصالة البراءة على القول بها في امثال
ذلك مثل ما اذا ثبت وجوب عتق الرقبة في الجملة وشك في وجوب عتق المؤمنة عيناً او التخيير بينها وبين الكافرة وثالثة بان المرجحية ام لا
توقيفي كالحجية فلا بد في ثبوتها للشيء من قيام دليل شرعي عليها فمقتضى الاصل عدمها حتى تثبت وانت اذا تاملت في الاصل الذي قررنا
علمت ان هذه الاصول مما لا يبقى محلها اما الاول فلان التخيير الثابت في حال التساوي انما كان باعتبار القطع بعدم ترجيح احدهما على
الآخر في العلم ونحوه مما يصلح لكونه مرجحاً وحيث زال القطع لم يبق بحدوث ما يحتمل كونه مرجحاً اعني الفضل في احدهما امتنع الاستصحاب نظير الحكم
بنجاسة الحيوان المشكوك في طهارته ونجاسته شرعاً باعتبار استصحاب النجاسة الحاصلة له حين تولده بملاقاة الدم فان قلت نحن لا نستصحب
التخيير بل نستصحب جواز الرجوع الى المفضول الثابت له قبل حدوث الفضل للآخر فان هذا الجواز كان مناطه منعقداً لا جهة لها وبعلم
القائمين بها فيبان بعد حدوثه كما لا يخفى قلنا هذا الجواز الاباحة المقابل للاحكام الاربعة بل المراد به الوجوب التخييري و
تسميته جوازاً انما هو باعتبار الرخصة في تركه الى بدل في المحذور بيان بحاله كما لا يخفى واما الثاني فلان الشك في التعيين والتخيير يتصور
في مقامات احدها ان يكون التخيير المشكوك فيه التخيير العقلي العاص للافراد عند تعلق التكليف بالطبيعة ومرجعه الى الشك في الا
طلاق والتقييد مثل ما اذا ثبت وجوب طبيعة العتق وشك في تقييدها بالمؤمنة وعدمه والثاني ان يكون التخيير شرعياً مثل التخيير في
الصوم والعتق في الكفارات والثالث ان يكون التخيير عقلياً ناشئاً من جهة تزاحم الواجبين المعينين ومرجع الشك في التعيين و
التخيير الى الشك في رجحان احد المتزاحمين على الآخر وعدمه بعد القطع باشتمالهما على مصلحة الوجوب التعييني لو خلي عن المعارضة ولزوم
والبناء على التخيير للاصل على القول به انما هو في القسمين الاولين واما القسم الثالث فاصالة الاشتغال هي المحكمة فيه اذا وجب
انقاذ كل غريق تعييناً ودار الامر بين انقاذ العالم والجاهل وشك في رجحان العالم لم يمكن الرجوع الى اصل البراءة بالنسبة الى تعين
العالم لان الشك ليس في وجوبه التعييني حتى يدفع بالاصل كما في عتق المؤمنة والصوم مثلاً لان المفروض انه لا شبهة في كونه واجباً

يعني حتى يرجح احدهما على الآخر في العلم ونحوه مما يصلح لكونه مرجحاً فيجب حينئذ الا القطع

عينيًا مثل إنقاذ الجاهل بل في ترجيح أحد التعيينين على الآخر باعتبار تضمنه شيئًا يحتمل المرجحية فالمرجح راجع إلى الاحتياط في
التخيير العقلي الناشئ من جهة التساوي وحيث لا سبيل إلى التخيير لعدم التعقل به مع احتمال وجود المرجح في أحد الجانبين تعين الاحتياط أيضًا
للذمة المحتمل ضمنه الأخذ بأحد الاحتمالين ثم إن الشك في التعيين والتخيير قد يرجع إلى الشك في ترجيح أحد الاحتمالين اللذين لا ثالث لهما
على الآخر إذا لم يوافق أحدهما أصلًا من الأصول مثل ما إذا دار حكم الشيء بين الوجوب والحرمة وكان في أحد الاحتمالين ما يحتمل كونه مرجحًا
موافقة الشهرة وهذا غير الشك في التعيين والتخيير الناشئ من التزاحم وعدم جريان أصل البراءة هنا أوضح من عدم جريانه في باب
لإمكان القول فيه بأن الواجب بعد تزاحم الواجبين إنما هو القدر المشترك بينهما لعدم إمكان الجمع لا الطرح وأما انتفاء ما يشك كونه مرجحًا
في أحدهما بخلاف المقام فإن رجاء التكليف إلى القدر المشترك بينهما ممتنع فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن في مقام الامتثال بالحكم
الظاهري الذي هو التخيير العقلي عند احتمال ما يحتمل ترجيحه لموافقة الشهرة ونحوها إذا عرفت ذلك فاعلم أن الشك في التخيير والتعيين
في مسألتنا هذه ليس من القسم الأول الراجع إلى الإطلاق والتقييد ولا من القسم الثاني الراجع إلى التخيير الشرعي لأن ثبوت الحكم والتشريع
ليس مقطوعًا به لكل واحد من الفريقين المحتمل تعيين أحدهما في هذين القسمين بخلاف المقام فإن الحجة الثابتة مقطوع ثبوتها
كل من المتعارضين ولا يضر أنا نعلم قطعًا أن غير محتمل التعيين فيهما كالكافرة ليس بواجب عيني وقول كل واحد من المجتهدين المتخالفين
فما يحتمل كونه هو الواجب المفروض وجوبه عينًا فتعين كونه من أحد القسمين الأخيرين اللذين عرفت فيهما أن الأصل فيهما التعيين
وهل هو من القسم الراجع إلى التزاحم أو القسم الراجع إلى تعارض الاحتمالين والظاهر هو الأخير لأن حقيقة التقليد عبارة عن جعل
المجتهد طريقًا تعبديًا للمقلد إلى الواقع فعند اختلاف المجتهدين يقع التعارض بين الطريقين فأحدهما يعين الواقع في الوجوب
والآخر في الحرمة فالتخيير الذي يحكم به العقل ليس من باب التخيير الناشئ من اشتمال كل من المتزاحمين على مصلحة التكليف كإنجاء النفس من
الهلاك للقطع باختصاص المصلحة المقتضية لجعل الطريق بما أعطى منها الواقع بأحدهما بل هو من باب التخيير الناشئ من باب التخيير
الناشئ من تعارض احتمال مؤدى أحد الطريقين كالوجوب لاحتمال مؤدى الآخر كالحرمة فالتخيير الذي يضطر إليه العقل بعد
اليأس عن الوقوف الذي كان على وفق القاعدة في تعارض الأمارات والحجج لولا قيام الإجماع على خلافه ليس إلا التخيير الذي يحكم به
عند دوران الأمر بين محذورين مع عدم موافقة الأصل لشيء منهما وقد عرفت أن القاعدة تقتضيه في مسألة التوقف على ما يحتمل فيه
الترجيح فالحاصل أنه إذا تعارض الحجتان علم بأن الطريق واحد منهما ليس إلا لأن الطريق عبارة عما يجب الأخذ به فعلًا ولا يمكن إلا
شيئًا بالوجوب الفعلي لأحد المتعارضين وحيث لا سبيل للعقل إلى تعيينه فيتخير بينهما عند القطع بالتساوي فإذا قام احتمال التعيين
في أحدهما وقف عنده فلا يحكم بالتخيير لأنه طريق القطع بالبراءة عن التكليف الظاهري نظرًا إلى عدم منافاة الأخذ به للتخيير ولا يجوز
البناء على البراءة كما بيناه سره ولعل هذا هو الوجه في اتفاق ظاهر الأصحاب على أن الأصل الأولي هنا يقتضي الأخذ بقول الأفضل مع ذهاب جماعة
من المحققين ذهبوا في مسألة دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد والتخيير والتعيين إلى الإطلاق والتخيير فهذا من الشواهد
على خروج ما نحن فيه عنه وعن تقليد الأعلم وجوازه عن بحث المقامين فإن قضية الاندراج تحتهما حكمهم بأن قضية الأصل هنا الجواز
كما لا يخفى ومن هنا ظهر ما في كلام الفاضل المحرر المتقدم إليه الإشارة من أن الاشتغال لم يثبت إلا بالقدر المشترك والوجود
في ضمن الأدون ضرورة انتفاء القدر المشترك هنا بحيث يكون جعله موضوعًا للحجية نظير انتفائه في دوران الأمر ولعل نظره في هذا الكلام
إلى إرجاع التقليد إلى ما يكون غير مربوط بالحجية والطريقية كمتابعة قول العالم من حيث هو لا من حيث كونه طريقًا إلى الواقع فرجع
التقليد حينئذ إلى الواجبات التعبدية المحضة مثل إكرام العالم والإعانة عليه فإن الشك في وجوب متابعة الفاضل عينًا أو مخيرًا بينه وبين
المفضول مثل الشك في وجوب عتق المؤمنة عينًا أو مخيرًا بينها وبين الكافرة وهو سهو بين لأن متابعة المقلد للمجتهد ليس إلا كاتباع
المجتهد للراوي في الرواية فالفتوى والرواية طريقان للواقع الذي هو المطلوب من اتخاذهما طريقًا فإذا تعارض الفتويان أو اشتبه
والحجية بغيره فقضية القاعدة على ما قدمناه في التعادل والتراجيح عند تعارض الطريقين هو التوقف لكن قام الإجماع على بطلانه
المناص في مطالبة الترجيح ثم الأخذ بأحدهما وإلا فالتخيير ثم اعلم أن هذا الجواب عن الأصل لم يؤت به تمامًا إنما يناسب مذهب من يعتمد على
كل ظن في مقام ترجيح أحد الاحتمالين ولو لم يعتمد عليه في مقام ترجيح أحد الخبرين في التخيير الشرعي فمن أبى عن ذلك فليس في محله فالجواب
أن البناء على التخيير لأجل البراءة إنما يتجه عند الشك في ارتفاع التكليف كالشك عند الشك في طرو التخصيص على دليل ذلك التكليف
العكس الأصل فيقتضي التعيين والكلام في وجوب تقليد الأعلم عينًا أو تخييرًا كلام في قدر الخارج عن تحت ما دل على عدم جواز العمل
بما وراء العلم فالقدر المتيقن الذي يجب الاقتصار عليه ليس إلا التعيين بقول الأعلم وهذا أوضح وأما الأصل الثالث فقد ظهر ضعفه

الجامع بين الاحتمالين يعني القدر

[illegible]

ما بعينا الا ان الشك في ترجيح احد الحجتين المتعاضتين على الاخرى شك في حجية المرجح فعلا واما عدم الحجية محكمة بعد عدم قيام الدليل عليها من نقل وعقل اما النقل فلان الدليل الدال على حجية الفتاوى لا يمكن تناوله لصورة التعارض للقطع بحجية احد المتعاضتين وتعيين احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فلولا قيام الاتفاق على بطلان التطرح في التوقف لكان مقتضى القاعدة ذلك لكن بعد الاختلاف ذلك الاتفاق فالعقل قاض بالتخيير واما العقل فلان العقل لا يذهب الى جواز الاخذ بالمرجوح مع وجود الراجح التي في التخيير التي تستند الى حكمها الاجمال بالتخيير خصوصا فيما كان الشك في ارتفاع التكليف الثابتة الاصل العموم اعني حرمة العمل بغير العلم وما فرع سمعت من ان لزوم حجية كالحجية محتاجة الى الدليل فانما هو في التخيير الشرعي الثابت بالدليل وستعرف ان مثل هذا الدليل في المقام وبالاحاطة بما ذكر يعرف ابطال كل اصل يتمسك به في المقام على حجية المفضول ومنها اي من ادلة المثبتين اطلاقات الكتاب والسنة المتواردة في مشروعية التقليد بناء على دلالتها عليها مثل اية السؤال واية النفر واية الكتمان فان اهل العلم عام يتناول الفاضل والمفضول فالامر بالسؤال عنهم يدل على وجوب قبول كل واحد منهم سواء خصوصا بعد ملاحظة غلبة تفاوت مراتب العلم ندرة مساواة اهله فيه وشيوع الاختلاف بينهم فان الامر بالرجوع الى الطائفة المختلفين في الاراء والعلم بلا اخر على اشتراك الجميع في مصلحة الرجوع وهكذا اية النفر فانها ايجاب الحذر عقيب الانذار المتفقهين من دون ما يدل على اختصاصه بانذار الافقه مع جريان التفاوت بينهم بعينه بحجية انذار كل منهم سواء كان فاضلا ومفضولا وهكذا الكلام الى شاء ما سمعت في تقليد البينة من الاخبار كرواية الاحتجاج والتوقيع الشريف وروايات الحكومة وخصوصا ما ورد في حق زرارة وابان والثقفي والعمري ويونس وامثالهم فان المستفاد منها وغيرها مما ورد في حجية العلماء كقوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عدم تعيين الافضل بالتخيير بينه وبين المفضول وبها يخرج عن حكم الاصل الفاضي بالاقتصار على الافضل وجوابها بعد الغض عما في دلالة بعضها على جواز اصل التقليد من المناقشات لو اضحة المتقدمة في جملة منها الاشارة انه ليس في شيء منها دلالة على مساواة الافضل المفضول عند اختلافهما في حكم المسألة لا من حيث الاطلاق ولا من حيث العموم ولا من حيث بيانات اخرى فان عمدتها ما ورد في جعل طائفة من العلماء مرجعا للجهال القاصرين عن ادراك معالم الدين بانفسهم فلا يدل الا على الحصر الحجية في هذه الطائفة وعدم جواز الرجوع الى غيرهم واما ان كل واحد منهم حجة مطلقا او عند فقد المعارض فهو بمعزل عن بيان ذلك ومن هذا القبيل قوله الله عز وجل فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فان مضافا اسم الجمع الى الجمع يفيد الا تعلق الحكم بجنس الجمع فلا يستفاد منها الا ثبوت الحجية لجنس العلماء حتى لو احتملنا اشتراط اتفاقهم في اصل المرجعية وانهم اذا اختلفوا كان المرجع غيرهم لم يكن هذا الاحتمال بالاطلاق والعموم فضلا عما لو التزمنا بالحجية عند الاختلاف في احتملنا ترجيح احد المتخالفين على الاخر بما فيه من المزية التي لعبت في الاخر الا ترى انه لو قيل للمريض رجعوا الى اهل الطب في معالجة المرض لم يستفد منه الا عدم جواز الاخذ من غير هذا الجنس بحيث لو اختلف الاطباء في المعالجة فربما يتوقف في اصل مرجعيتهم فضلا عن مرجعية كل واحد على سبيل التخيير وهذا مثل المطلقات الواردة في باب احكام اخر التي لا يرتفع منها شيء من جهات الشك ويؤيده ان السؤال ثانيا عن حكم اختلاف المرجع ليس مما علم جوابه من الحكم الاول بحيث لو حكم بعد كونهم مرجعا راسا او بمرجعية خصوص احد المختلفين عينا لم يكن فيما تقدم منافيا كل من العلماء حجة شانية لولا المعارض واما معه فلا دلالة فيه على حكم لان الحكم بدخول المتعاضين معا ممتنع وتعيين احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح مثل ما اذا وجب تقليد كل عربي عينا ووقع المزاحمة بين الاثنين فان الدليل الدال على انقياد الترخيص في الاستيلاء التي تناولهما معا لا لاحدهما المعين بل الغير المعين فيرجع الامر في الترجيح والتخيير الى ما امر العقل وقد عرفت فيما تقدم ان شغل العقل في مثل هذا التخيير التوقف عند ما يحتمل رجحانه على الاخر ولو سلم حكمه بالتخيير فهذا خروج عن الاحتجاج بالاطلاقات كما لا يخفى ومن هذا الباب اية النفر واية الكتمان وقوله الحجة صلوات الله عليه وعجل الله فرجه في التوقيع الشريف فارجعوا الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فان قضية الاولين وجوب الحذر والقبول عقيب كل انذار واظهار وكذا قوله عليه السلام فانهم حجتي يدل على حجية كل واحد من الرواة عينا بحسب الملحوظ فيه عدم المعارض واما معا فلا يستفاد حجية احد المتعاضين منه تعيينا ولا تخييرا نعم يحكم العقل فيه بالتخيير اذا علم بالتساوي في الاهتمام وبالجملة هذا القسم في العلم الاول لا ينفيها ولا نافي في افادة التخيير الشرعي بين الحجتين المتعاضتين حتى تعيينا ولا باطلاقهما موضع النزاع اعني تعارض الفاضل والمفضول ومنها ما لا يابى عن الدلالة الا انه على التخيير الشرعي بينهما في نفسه لو لم يكن قد ورد في مقابلها حكم اخر فيما يعرف بينه وبين الاول ولتبيين انهما قاصران عن افادة التخيير شانا بحال في هذا المقام فان لم اهلية لذلك لو كان لفظا مقتضيا او من هذا القبيل قوله في خبر ابي خديجة المتقدم اليه الاشارة ولكن انظروا الى رجل منكم

شيئاً من قضاياها فان اطلاق وجل بعينه لكل واحد من المتعارضين فيكون النبأ على التخيير الشرعي فان امتثال الاوامر المطلقة
يحصل باتيان بعض الافراد مخيراً بينها لان قاعدة الاطلاق وقبح الاغراء بالجهل يقتضيان البناء على التخيير في مقام الامتثال ولا
كونه تخييراً شرعياً تسميته تخييراً عقلياً ايضاً لان المراد بتسمية التخيير الشرعي حكم الشارع المستند الى الاطلاق وقبح الاغراء بالجهل مثله ما في
عمر بن حنظلة لكن انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا الخ وقول العسكري صلوات الله عليه في رواية الاحتجاج المروية عن تفسيره
واما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه فان الظاهر من الموصول والجنس
للفرد دون الجمع والاستغراق والمعنى ان للعوام تقليد احد من الفقهاء الموصوفين بالاوصاف المزبورة وهذا يشمل باطلاقه صورة
الاختلاف كما مر وكان ابا الحسن عليه السلام جواباً كتب عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في
امرنا وهذا ايضاً يدل على التخيير مثل قوله انظروا الى رجل لان الاعتماد على كل واحد من افراد الرجل بعينه لا بمجموع الامرين
على التخيير في الجواب عن هذه الاخبار ونحوها مما ذكرناها في افادة التخيير انها قد وردت مبنياً على الرجوع الى فقهاء المخالفين ورواة
حكامهم فلا يستفاد منها سوى تخطئة الشيعة مرجعاً للعوام بعد ورودها على التقييد في مقابل الحجية العقلية حتى يتمسك باطلاقها
فيها بل في تشخيص طائفة المرجع من غير ملاحظة في الجملة ومما يدل على ذلك ان عمر بن حنظلة سئل ثانياً عن حكم صورة الاختلاف فقال
فان اختار كل منهما اي الحاكمين رجلاً من اصحابكم فاختلفا في حكمكم الخ اذ لو كان في قوله انظروا الى من كان منكم اطلاق مساو
لصورة التعارض لم يكن لهذا السؤال ثانياً وجه لكان تعيين الامام الاعدل والافقه عند التعارض مخصصاً الا بذهب البناء
بعد الاطلاق ومن الجميع في رواية الاحتجاج الواردة في مقام الفرق بين علماء اليهود وعلمائنا الا في مقام التكليف الفعلي
المحتاج اليه لان الرجل السائل كان يعلم ان تكليف عوامنا هو الرجوع الى علمائنا اشكل عليه الله تعالى عوام اليهود على الرجوع
علمائهم فلا شيء فيه يقتضي الاخذ باطلاقه وقوله اما من كان بعد وروده في ذلك المقام وبالجملة الانصاف ان لا استناد في حكم تخالف
للاصل الاجماعات المعتضدة بالشهرة الى مثل هذه الاطلاقات التي كانت عند اصحابنا السابقين القائلين بعدم التخيير
في غاية الاشكال خصوصاً مع عدم اجتماعها لشرائط الحجية فان رواية ابي خديجة ضعيفة كما قيل بسببه وعمر بن حنظلة لم يصرح
بتوثيقه علماء الرجال والشهيد الثاني اخذ وثاقته من مكان آخر غير كتب الرجال ورواية الاحتجاج في اعلى مراتب الضعف لكونها من تفسير العسكري عليه السلام
لا يعمل بما فيه الاخباريون وان كان فيها شواهد الصدق موجودة ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الاخبار الواردة في نقل العلماء مثل النبوي
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل واما النبوي المروي عن طرق العامة اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فالاستدلال به بعد فرض حجيته موقوف
على العلم باختلاف اصحابه في حكم المسألة ورأي المستدل باشتراكهم مع مكانه من العلم والظن القوي بعدم الاختلاف كما هو شأن في نحو كل
ما خذوا مما دينهم من شخص واحد سواء من نبي او وصي او مجتهد بل في موضع من منه لا لأجل اتفاق الصحابة احد منهما الا هداية اذا لا
الى الحق والصواب عند اختلاف المعتمد عليهم لا يتيسر الا في متابعة احد منهم فرخ الخبر حصول الاهتداء بمتابعة الجميع والثاني التشبيه بالنجوم
طرق قطعية يتوصل بكل واحد منها السالك الى المقصد فكما ان الوصول الى موضع المقصود ممكن في متابعة كل واحد من النجوم
ينبغي ان يكون شأن الصحابة ايضاً كذلك وفي الاقوى ان التشبيه عن المعنى فضلاً عن الفائدة ولا ريب ان ذلك لا يتصور ولا يتعقل عند اختلاف
الاحكام وهذا واضح واما الاخبار الخاصة الواردة في حق المعتمدين من اصحاب الائمة عليهم السلام فيما ذكرنا ظهر الجواب عنها ايضاً اذ لم يثبت انهم معاً
في جواز الاعتماد على قوله ومثل الكلام في شأن اصحابهم المأمور بالرجوع اليهم كابان وزرارة وزكريا وعمر ويونس ونحوهم بل الظاهر
ان تعيين الامام عليه السلام تعيينهم المرجع كونهم افضل من غيرهم او مطابقة قولهم للواقع ومن هنا قال في الشرايع وغيرها ان نصب
للقضاء من الامام لا ان نقضاً مجبوراً بنظر روحي وفي ايضاً دلالة واضحة على ان المفضول من حيث هو بل يبقى في
مراتب القضاء والفتوى مع وجود الافضل والحاصل ان اصحاب الائمة وان لم يكونوا كاصحاب النبي في اتفاق الكلمة واتحاد الفتوى نظراً
مسائل الحاجة الى الاختلاف لنفسه ونحوها دون الاختلاف الاخبارية الان كان في غاية القلة فلو سلمنا مخالفة بعض هؤلاء المرجع
لغير الافضل من الصحابة نقول ان مجرد المخالفة لو اقتضيته لا يكفي في التمسك باطلاق الامر بالاثبات حجية قوله عند علم المستفتي بالخلاف بل
لا بد مع ذلك من ثبوت العلم بالخلاف لانا لا نقول بتعيين الاعلم عند الجهل بالخلاف كما سنعرف فحينئذ لم يثبت علم مقلد الا ان مثلاً بالخلاف بينه وبين غيره لم ينفع الاطلاق في شيء نعم لو كان صورة الجهل بالاختلاف في الجملة مقطوعاً بها كما يشهد به عدم جريان غالب
المقلدين ... ثم يبحث عن المعارض فلا جرم من ان هذه الاوامر على جواز تقليد المفضول عند الجهل بالاختلاف والله تعالى العالم ومنها
من ادلتهم ... سيرة ان لم يكن المفضول قابلاً للتقليد كان مثل الجاهل في ذم الاعتبار والانكار في غير موضع من الكتاب على نفي الاستواء

التقليد مشاراً من اصحاب الائمة كان في زمانهم منهم الفقيه ومن التقليد فيما يقتضي من المسائل وكان اعلم

اجيب بانها بالدلالة على العكس اولى لان المفضول جاهل في مقابل الافضل في مقدار من العلم فلو جاز تقليده كما يجوز تقليد الافضل
كانا متساويين ولا يرد ان المراد من قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون نفي مساواة العالم بكل شيء مع الجاهل
بكل شيء فلا ينفي مساواة العالم بالكل والجاهل بالبعض لان سلب العلم بالكل تارة يتحقق في ضمن السلب الجزئي فالمراد نفي مساواة العلم
العلم بما يعلمه العالمون بالكل سواء حصل العلم بالبعض ام لا مع ان العلم المطلق مما لا يكاد يوجد في شخصين من المكلفين
نفي المساواة بينهما بل على الغرض المعلوم الثاني فالظاهر ارادة العلم والجهل الاضافيين ويتم عليه الجواب لكن لا اضافة عند
الاسند لا الذي لان الظاهر كون المراد بنفي المساواة نفيها من جميع الجهات لا من كل جهة فلا يلزم تفاوت العالم والجاهل في كل شيء بل يكفي
اختلافهما في بعض الاشياء كالفضل المرتبة واكثرها فلا يدل على المقام ومنها ما اشار اليه صاحب الفصول من انه لو جاز تقليد المفضول
لما جاز لمعاصري الامام عليه السلام تقليد صحابيه بل كان عليهم الاخذ منه بلا واسطة او تحصيل العلم بانه لا تفاوت بينهم بوجه
الاعلم بوجوب الرجوع الى الرواية عند ... اما الملازمة فثابتة بالاولوية لان الامام اولى بالاتباع من المجتهد الاعلم واما
التالي فبالضرورة والبداهة لان معاصري الامام كانوا ياخذون معالم دينهم من الصحابة ولم يكونوا مقتصرين على الاخذ عن الامام
ابان بن تغلب كما لا ... في نفي ذلك والسيرة المستمرة شاهدة عليه وجوابه ان رجوعهم الى الصحابة في الجملة مسلم لكنه غير مجد وانما المفيد
الرجوع اليهم مع العلم بالاختلاف وهذا غير معلوم بل معلوم عدمه كيف لا مع ان مخالفة الامام توجب القطع ببطلان الفتوى ولم
نسمع احدا يدعي جواز التقليد مع العلم بالبطلان فضلا عن وقوعه هذا مع ان قياس المجتهد الاعلم بالامام في غاية ... كما لا
يخفى واما ما ذكره من انه كان عليهم العمل بالرواية ففيه ان المقلد ليس له اهلية لذلك ولو فرض ... فيمكن كان له التقليد والعمل بالرواية
بناء على جوازهما في حق اصحاب الائمة لعدم الفرق بين الفتوى والرواية في ذلك الزمان ... لا اخذ بالفتوى المعاصر بالرواية اخذ
المتعاصرين وهذا غير مربوط بالمقام كما لا يخفى ومنها السيرة المستمرة بين اهل التقليد من السلف الى هذا الاوان من العلماء ...
عصر كل مصر من يومنا هذا الى زمن الائمة لم يكونوا بنائين على تجشم طلب المجتهد الاعلم الى الاطراف والجوانب بل كانوا يعتمدون على كل
جامع لشرائط الفتوى واختلاف مراتب تعلم الاراء في طائفة الفقهاء والمجتهدين والرواة المحدثين لا يزال كان ثابتا وكل افتى المعاصر
من الصحابة ولم يسمع من احد من الائمة والصحابة منع من الاخذ بقول الفقيه الراوي ... بالرجوع الى الاعلم مع ان التقليد من الامور المهمة التي ينبغي
الاهتمام بشأنها وقد تمسك بها الحاجبي والعضدي وجماعة على ما حكي عنهم وجوابه يظهر مما قدمنا في الاخبار الخاصة لان اختلاف
النبي والائمة عليهم السلام كان نائلا في الغائب مع ذلك حصول العلم بالاختلاف كان نادرا من بين اصحاب الامام عليه السلام او بعض صحابيه فقد علم بتقليد المفضول
مع علم المقلد بمعارضة قوله مع قول الافضل منه ولم يمنعه كيف مع ان العلم بذلك في زماننا مشكل فانا لم نجد احدا يقلد فقيها مع اعترافه
وعلمه بان غيره الافضل مخالف له في الفتوى اذ الغالب الشائع في تقليد المفضول انكار مقلده افضلية غيره عنده او عدم اختلافهما فيما
يقلد به ام عدم علمه باختلافهما فيما ذكرنا يشير الى غيره والمنبه من منع السيرة ومنها لزوم العسر والحرج في الاقتصار على تقليد الافضل
اذا كان المراد به من كان افضل عصره كما يعلله الظاهر من كلام القائلين ... بيانه ان العسر اما ان يكون في تشخيص الاعلم او في الرجوع اليه من
البلدان النائية او في العمل بفتاواه ... الجميع ... اما الاول فلان تشخيص الاعلم ليس الا كتشخيص اصل المجتهد وكما
كان لا حرج في احرازها بالرجوع الى اهل الخبرة حصولا بعد ملاحظة اعتبار مطلق الظن في تشخيص الاعلمية ولا الاجتهاد كما سبق واما الثاني
فلان الرجوع الى الاعلم ... لا لامكان ... فان ... على اخذ فتاوى الاعلم المطلق من غير عسر ...
... كما هو الغالب في هذه الازمان ... والبلدان النائية ... الاخذ بها الا ... الى غيره ...
ولا ... الحاصل ان المراد بالافضل وان كان افضل اهل عصره الا ان المناط مطلقا هو الافضل الاخص بعد تعذر الاخذ عن ... فارتفع
الحرج ... واما الثالث فلان الاعلمية لا تقتضي صعوبة العمل بالفتوى بل ربما يكون العمل بفتاوى غير الاعلم اصعب لكثرة ...
باعتبار ... على استخراج حكم المسألة مثل الاعلم خصوصا اذا كان خائضا في بحر التقوى والورع وهذا واضح فقد ... على
بوجوه اخر ضعيفة اعرضنا عنها الان فيما ذكرنا اغنية عن غيره حجة القائلين بانه كما سمعت من الاصل السالم عن المعارض والاجماعات
والاعتبار اما الاخبار فمنها مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة
في دين او ميراث الى ان قال فان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا
في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر الحديث ... على تقديم
قول الافقه والاصدق في الحديث على قول غيرهما عند الاختلاف في حكم الله تعالى لا يقال ان المراد بالحكم هو فصل الخصومة بقرينة ...

في منازعة الرجلين في دين وميراث فلا دلالة لها على تقديم فتوى الافقه الا ان نقول ولا اظن احدا يقول بالفصل بين الحكم والفتوى
من قال بتقديم حكم الاعلم قال بتقديم فتواه ايضا وقد اعترف بذلك الاجماع صاحب المفاتيح في ظاهر كلامه لانه اعترض في المناقشة عليها
بانها لا تنافي الا بعد صيرورة اختلاف الحكمين فلا بد من تتميمها بالاجماع المركب وهو ممنوع فلو كان التفصيل بين الفتوى والحكم ممكنا عنده لكان
منع دلالتها على المدعى في اختلاف الفتوى اولى بالمناقشة اللهم الا ان يكون الحكم المشتمل عليه الرواية عنده اعم من الفتوى فالمسألة
ح من باب حدة مسائل الافتاء في الاندراج تحت الحديث عن ان صورة الاختلاف في الحكم الاعم من الفتوى محتاج في ثبوت الحكم فيه
الى الاجماع المركب الذي منعه نعم ظاهر صاحب الاشارات عدم ثبوت الاجماع المركب حيث حمل الحكم على الحكم المصطلح اعني القضاء ثم
في تعارض الفتوى بالفحوى وتنقيح المناط وفي غير هذه الصورة لعدم القول بالفصل وكيف كان فالظاهر انه لا كلام في الاجماع مكابرة فانه
اعترف به شيخنا دام ظله العالي وهو كذلك نعم الظاهر انه لا عكس فان من يقول بوجوب تقليد الاعلم لا يقول بوجوب المرافعة عند الاعلم
وان كان الحق خلافه كما سيعرف وثانيا ان المراد بالحكم في الرواية ليس ما هو المصطلح عليه عند الفقهاء اعني القضاء بل الظاهر ان المراد به
اللغوي الشامل للفتوى مثل قوله تعالى في غير موضع ومن لم يحكم بما انزل الله الاية يدل على ذلك بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في
لفظ الحكم قول الراوي في كلامهما اختلفا في حديثكم فان السائل كون منشأ الاختلاف الحكم ومن الواضح ان الاختلاف في نفس القضاء ليس
اختلافا في الحديث نعم الاختلاف في فتوى عصر الامام اختلاف في الحديث نظرا الى اشتراك الفتاوى في رواياتهم في الاستناد الى الاستماع
عن الامام ع عموما وخصوصا فيكون الاختلاف في الفتوى اختلافا في الحديث وكذا يدل عليه قول الامام ع الحكم ما حكم به اصدقهما في
فان صدق الحديث انما يناسب ترجيح الفتوى التي هي بمنزلة الحديث دون القضاء الا ان لا اثر في منازعة المتخاصمين على كون المراد به القضاء الا ان
ربما يقال ان منشأ تراعهما جهة الاشتباه في الحكم الشرعي فرجعا الى من يحكم بينهما بالفتوى دون القضاء والظاهر ان ترافع الرجلين كان من هذه الجهة
جهة الاختلاف في الموضوع ومرجعه الى الادعاء والانكار والا لما كان لاختيار كل منهما حكما وجه بل فصل الخصومة يحصل من حكم واحد على
جمع الحكمين والحكام في مسألة او نزاع منصوص على وجوه الاول ان يكون المنصوص من اجماعهم منهم الثاني ان يكون المنصوص من حضورهم
اعانتهم للحاكم في مقدمات الحكم لئلا يخطئ والثالث ان يكون الحكم منصوصا لصدق من بعض ومن الباقين انفاذ حكمه وامضاؤه ولا ريب ان
الغالب المتعارف من جميع الحكام ذا اريد الصورتين الاخيرتين واما الصورة الاولى فبعيد في الغاية ولم يسمع وقوع ذلك في شيء من الازمنة
جهلنا الحكم في الرواية على الحكم المصطلح لم يكد ينطبق على شيء من الصور اما على الاخيرتين فواضح لان صريح الرواية صدور الحكم من كل من الحكمين
المفروض فيها بين الصورتين عدم صدور الحكم الا من احدهم واما على الصورة الاولى فمع ما فيه من بعد الرواية على فرض ما ذكرنا فيها بعد ذكر
الترجيحات قال فقلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من رواياتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه عند اصحابك فان الامر بالنظر الى مدرك الحكمين من الروايات والاخذ بالمشهور لا يلائم تعارض الحكم المصطلح من وجهين احدهما
ان شغل المترافعين ليس النظر في مدرك الحكمين والاجتهاد في ترجيح احدهما على الاخر اجماعا والثاني انه اذا تعارض الحكمان ولم يكن في احد الحاكمين مزية على
الاخر في شيء من الاوصاف المزبورة فالمرجح هو اسبق الحكمين بل لا ينبغي بعد صدور الحكم من احد الحكام محل لحكم الاخر ولو حمل الرواية على
ما اذا كان الحكمان دفعة فالتساقط فلا وجه للاخذ بالمرجحات ومن هنا ظهر ان ما حكاه شيخنا دام ظله العالي عن الشهيد من حمل الرواية على هذا
انكارا على من تمسك بها لتقديم حكم الاعلم والاورع ليس في محله مع انه قدس سره اعترف في محكي ذلك بدلالة الرواية نصا على تقديم الاعلم في
الفتوى لا بد من حمل الحكم المذكور على المعنى اللغوي اي الحكم بما انزل الله وهو الفتوى فانها تنطبق على جميع الصور المزبورة في غاية الوضوح
فان اختلاف الفتاوى لا ينافي شيئا من المقاصد الثلاثة كما ان السبق واللحوق في الفتاوى المتعارضة لا عبرة بهما جدا ولذا تمسك بهذه الرواية غير
واحد من الاعاظم على تعيين الاعلم مثل الفاضل الهندي والفاضل المازندراني على ما حكي عنهما ومنها رواية داود بن حصين عن ابي عبد الله
في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم
قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ومنها خبر موسى بن اكيل عن ابي عبد الله ع سئل عن رجل
يكون بينه وبين اخ منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل منهما للذي
اختار الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه والتقريب فيهما ما قدمناه في المقبولة ومنها المروي عن نهج البلاغة
عن مولانا امير المؤمنين ع في كتابه الى مالك الاشتر نقله صاحب المفاتيح وكان الذي يحضرني من نسخه مغلوطا ولذا اعرضنا عن ذكره والغرض
معلوم منه انه اوجب الابصر لا افضل للحكم بين الناس واما الدليل الاعتباري العقلي فهو ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى
من قول غيره فيجب العمل به عينا لان العقل لا يستقل في زمن اقوى الى اضعفهما غير جائز اما الصغرى فوجدانية لان مزية العلم تأثيرا حرى

صدور الحكم من احدهم ويكون المنصوص

اصناف الواقع واما الكبرى فمع امكان منع دعوى الاتفاق عليها كما يظهر من تتبع اقوال العلماء في تعارض الاخبار تشهد بها بداهة العقل فقد يمنع بهذه الحجة في محكي النهاية وشرح المبادي والمعالم وكشف اللثام وشرح الزبدة للفاضل المازندراني واورد عليه تارة بمنع الصغرى واخرى بمنع الكبرى اما منع الصغرى فقد حكي عن جماعة من المحققين كالنراقي والقمي وصاحب المفاتيح والفصول وقد سبقهم على ذلك الشهيد الثاني في محكي المسالك حيث قال بعد تقرير الدليل المذكور وفيه نظر لمنع كون الظن بقول الاعلم مطلقا اقوى فان مدارك الظن لا تنحصر في ذلك خصوصا في المسائل الشرعية فكثيرا ما يظهر رجحان ظن المفضول على ظن الفاضل في كثير من المسائل الاجتهادية وفرق بين اقوال الفقيه وادلة المسائل لان المستدل يمكنه ترجيح بعض الادلة على بعض بخلاف العامي بالنسبة الى الاقوال انتهى وربما يلوح ذلك من الاردبيلي في محكي مجمع البرهان حيث قال لا شك انه لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجية يحصل الظن بقول الاعلم فاما التقييد بقطع النظر عن الامور الخارجية يدل على انه بملاحظتها ربما ينعكس الامر فيحصل القوة في الظن الحاصل من قول غير الاعلم ولعل هذا مراد غيره ايضا فانهم لا ينكرون كون الاعلمية مستلزمة للظن الاقوى في ذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجية قال في محكي المفاتيح ان اطلاق كون الظن بقول الاعلم اقوى ممنوع مع كون قول غير الاعلم موافقا لقول مجتهد اخر حي ومنها لاكثر سيما اذا زعمهم المقلد اعلم فكيف يحصل الظن الاقوى من قول الاعلم بل مع تجويزه موافقة بعض المجتهدين للادون وكذلك لو لم يكن ذلك الموافق للادون اعلم من الاعلم بل لو كان ابعد من هذا يظهر عدم ثبات دعوى التسلسل بعدا عليه الغير مع انه لا يمكن سد الدعوى اذا لوحظ فتاوى الاموات انتهى ونحو منه ما ذكره في القوانين حيث قال بعد ذكر الدليل المذكور وادعى كون تشبيههم المقام بامارات المجتهد قياسا والتحقيق انهم ارادوا ان عمل المقلد بالظن بحجيته انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان اما ان يتساويا في علل الحكم كما هو المجتهد عليه فيه فلا كلام على الاطلاق فاذا هما كانا في بلد ومجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض حصر المجتهد بمجتهدين اخرين في بلد اخر فكيف يحصل الظن بان قول اعلم المجتهدين في بلد هو حكم الله الواقعي دون من هو دونه مع احتمال ان يكون المجتهدين الذين في البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونهما مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه [illegible] هذا الكلام اعني امكان حصول الظن الاقوى من قول الادون بملاحظة المرجحات الخارجية كموافقة علم اخر او المشهور ونحو ذلك قال في الفصول ان المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح في نظره فتوى المفضول والجواب اما اولا فانا نمنع الصغرى لثبات التسوية بين الاعلم والادون من حيث الظن في حد ذاتهما مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهذه مكابرة واضحة تشهد بخلافها البديهة والوجدان اذ لا شك ان تفاوت العلم والبصيرة بمدارك المسألة ومعارضاتها وكيفية الاستنباط منها له تاثير في اصابة الواقع كما اعترف به الاردبيلي الا انه تفاوت بين العالم والجاهل كما لا يخفى واما ان قول الادون ربما يفضي الى الظن بما صرح به بعض الظنون الاخر في المسألة ونحو ذلك لاجل ذلك بحيث يقوى على الظن الحاصل من قول الاعلم وتساويه ففيه ان الظنون التي تحصل للمقلد بملاحظة الامور الخارجية لا اعتبار بها اصلا على القول بكون التقليد من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها من الادلة الشرعية ومن ذلك تعرف الوجه الاول لا دليل على اعتبار ما يفيد في مقام تقوية الامارة وترجيحها على معارضها بعد ان كان مقتضى الاصل عدم اعتبار ما [illegible] قوة الامارة اما لحصول اعتبار ما فيها نفسها الا وصفا المقربة للواقع كالاعلمية والاورعية والاوثقية ونحوها من المرجحات الداخلية والمفروض عدم كون هذه الظنون كذلك بل ما تعاضدها بمثلها او باقوى منها من الامارات المعتبرة الثابت حجيتها بدليل قاطع والمفروض عدم كونها كذلك [illegible] على القول بان وظيفة المقلد هو التقليد [illegible] من الامارات المعتبرة في حق المقلد فمن اين يحصل بسببها قوة في قول الا[illegible] قوة الظن الموجود في قول الاعلم اما ما ذكره من التعارض [illegible] قول المفضول احيانا لقول المجتهد ربما توجب القوة في الظن الحاصل من قوله [illegible] او لا تعين عليه العمل بقوله والاتكال [illegible] المجتهدين [illegible] العلمية على المعاصر [illegible] القوة والضعف في كل منهما [illegible] الاخر [illegible] الاجتهادية [illegible] قوة الرواية [illegible] الراوي عن الكذب [illegible] فاما [illegible] الادون [illegible] على صورة المخالفة فالظن الحاصل من قول الاعلم المعاصر [illegible] والافهام المتشابهة لا يحصل [illegible] وتوافق الاقوال فان الاول ربما يوجب [illegible] المعاصر على معاصره [illegible] وجوه وعدم [illegible] وجوب الاخذ اذا كان اقوى فان قلت قد ذكرت فيما تقدم ان الاصل في [illegible] لعقلية الاخذ بكل ما يحتمل كونه مرجحا وان لم يقم دليل على حجيته

بقلید قول الاعلم ولا ریب ان موافقة قول الادون للامور الخارجیة المفیدة للظن مما یجعل کونه مرجحا قولا وجها لعدة الاخذ بها لما
ما ذکرنا انما هو فیما اذا دار الامر بین التخییر والتعیین لا بین المتباینین کما فی المقام فان قلت بناء الاصحاب فی التعادل والتراجیح علی الترجیح الا
حیث ما بالرجحان الخارجیة التی لم یقم دلیل علی حجیتها اذا لم یکن قد قام الدلیل علی عدم عتبارها کالقیاس وقول المجتهد بعض ظنیة
فی التعارض بینهما قلنا اولا ان الترجیح للاخبار بمطلق الرجحان مرتفع فیما نشاء ان اخبار التراجیح تدل بیانها وهل هذه الاخبار معنی
فی المقام وثانیا ان حجیة الاخبار انما هی لاجل فانها الطریق فی نظر العاملین بها کالمجتهدین وحیث اعتبر بطرقهم فی جعل الطرق والولی
نظرهم فی طلب الرجحان عند التعارض واما حجیة اقوال العلماء للعوام فلیست لاجل فانها الظن فی نظر القاصرین بل الاحل انه
فیها المواقع نوعا فلا وجه لاعتبار نظرهم فی طلب رجحان فی الحاصل ان الشارع لما وجد العوام قاصرین لنظر فی الامور اعطاهم حجیة
لهم اقوال العلماء طریقا تعبدا باعتبار ما فیها من غلبة المطابقة للواقع وامرهم بالرجوع الیهم من غیر النظر والتعمق من شیء وکان زعما
نظرهم عندنا ساقطا عن الاعتبار فی حجیة بها ما ترون التی الظنون العلمیة التی تحصل من غیر الطریق الشرعی المعتبر لهم لما لا ضبط
فربما یحصل لهم الظن من قول عالم اخر او من قول رمال والجفر والنجوم فیستحقونها وربما یرجح فی نظره المفضول لاجل حسن سیرته بین العوام
فاما یجوز له الاعتماد علی کل ظن خارج عن الطریق المحصول فی مقام الترجیح او یمنع عن الاعتماد علیها مطلقا لا سبیل الی الثانی لانه مفوت للتفاق
مفقود ولا سبیل الی الاول لما یترتب مفاسد عظیمة فی هذا الدین والی الهرج والمرج کما لا یخفی علی المتتبع فیتعین التخییر او الحاق الاکثر
الظن الموجب طریق الاعلم لا انحصار شیء من الظنون الداخلیة لان الکلام انما هو بعد تساوی الفاضل والمفضول فی جمیع الجهات غیر
الفضل فیجب اتباعه بحکم العقل القاطع بوجوب العمل باقوی الامارتین لتساقط احتمالات عوام لا اتفاق علی سقوط کثیر من احوال العوام
عن رتبة الاعتبار فی جمیع المقامات حتی الترجیح نعم مقتضی ما اسسه الفاضل المجوزة من الاصل کون المقلد کالمجتهد فی الاخذ بالامارات
کائنا ما کان ولکنه لما جعل موافقا للتحقیق کلامه غیر تام فان کل من اجاز التقلید جعله من الظنون الخاصة التی حجیتها انما ثبتت
الظنون المطلقة لما اشتهر من الدلیل الرابع فی حق المقلد بما الحق ما ذکره الحاجبی مع صعوبة الدلیل المذکور فی نفسه بما لا یخفی
لان حصول الاقوی من الادون انما هو لاجل موافقته لبعض الامور وعدم مخالفته عدم مضامنه ومقامه لقول الاعلم لم یکن التنافی الصغری
احیانا فقول المفضول ربما یکون معتبرا للظن الاقوی من حیث الامور الداخلیة مثل ان یکون قوة الظن مستندا الی تحقیق ودقة
زیادة عما یعتبر فی احتیاط المجتهد من الفحص فان هذا الظن مستند الی قول المفضول بعینه فیکون معتبرا لحصوله من الطریق الشرعی ولا
ان الاعلم بسبب نقصان تحصیل الاعلم من تحصیل المفضول لان لیس عن القدر المعتبر من الفحص لیس بواجب علی المجتهد فقد یقتصر الاعلم علی
القدر وبتحصیل المفضول عنه فیحصل الظن من قوله اقوی من الظن الحاصل من قول الاعلم المقتصر علی القدر الواجب من الفحص لان ذلک
مما لا یقول علیه فان زیادة العلم انما یجدی عند التساوی من جمیع الجهات الداخلیة المفیدة للظن وسنعرف الکلام فی هذا الفرض وانه
فیه قولین وربما اجیب عنه بمنع الصغری اولا بان فرض حصول الظن من قول الادون نادر فی الغایة وان کان ممکنا لتحقیق الحجة من مقدمته
تحصیلا لتساوی رتبة من العلم بناء الشرع علی الغالب فیرد علیه ما دل علی وجوب الاخذ باقوی الامارتین وجب ان تبطل المعقد علیه
هو العقل وهو غیر وارد بین الغالب والنادر وثانیا انه اذا ثبت وجوب تقلید الاعلم بحصول الظن الاقوی من قوله فیجب تقلیده عند
حصول بعد القول بالفصل ثم قال لا یقال یمکن قیام مثل هذا بمثله فیما لو حصل الظن الاقوی من قول المفضول لانا نقول هذا
لو لم ینعقد الاجماع علی عدم تعیین تقلید المفضول مطلقا واما معه کما هو الظاهر فلا سلمنا لکن نقول حینئذ مثل التعارض فیجب الرجوع الی
الترجیح ومعلوم ان مع ما دل علی وجوب العمل بقول الاعلم وانه مع کثرته مخصوص بالفتوی وهو الغائب وربما یقال عن مناسبة التراجیح
وفیه ان تقلید الاعلم لقوة الظن الحاصل من قوله انما یتم اذا کان المناط فی التقلید حصول الظن لا التعبد فیقال انه لا یکون عند
معتبرا حینئذ الی نحو من السببیة المطلقة کالعمل بالبینة عند القائلین بها تعبدا فلا وجه لملاحظة قوة الظن وضعفه بل یجب
تقلید علی احد ما ذکر کما فی البینة المتعارضة والی هذا اشار فی الفوائد حیث قال بعد منع الصغری ودعوی کونه حکما علی ظن المقلد
من شیء والی ذلک اشار من ان مرجع التقلید حکم احسن من الحکم الواقعی وان لم یحصل الظن بالحکم الواقعی کالتعبدیة التی ثبتت
من قبل هذه ادلیل علی وجوب الترجیح فان الذی ثبت من الدلیل انه اذا لم یکن للمقلد العلم بحکم الله الواقعی یجوز له العمل بظن کل من یمکن
من استنباطه بحکم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو کاشف عن الواقع ام لا واو یحتاج الی تقریب علی هذا الفرض سیما بالدلیل
علی حجیة الاقوی بل لا معنی لاعتبار الاقوی والاقرب والارجح لان قوله احکام الله الظاهری هو ما کان ارجح لا بد له من متعلق وهو
بناء الرجحان فی ای شیء انتهی کلامه فظهر لله مقامه فی جوابهم تسویة المواساة بین ما زعموا من اقتضاء الشخصی والتعبد المحض لان حجیة الامارات باعتبار

تمام طرق حصول الظن الشخصي اخرى بحصول الظن النوعي وايضا فان كل الامارات الشرعية وجعلها حجة انما هي من اجل افادتها الظن
شانا ونوعا لا شخصا فعلا ولا تعبدا محضا بدليل على ذلك في المقام او للاصل المقرر في نظائر المقام كما مر غير مرة لان الشارع
التعبد المحض يقتضي البناء على التخيير فيما اذا اختلفت الامارتان بحسب الظن النوعي بخلاف البناء على كون حجيتها من جهة الظن النوعي
فان مقتضاه متابعة الاقوى خاصة منصوصا فيما خالف الاصل على التقدير السببي كما ظهر وجهه غير مرة وثانيا اشتمال جملة من
الاخبار الخاصة التي هي عمدة ادلة شرعية التقليد على فتح التعليل بالوثاقة وصدق الحديث في هذا يفصح عن كون اعتبار الفتوى من
جهة افادتها الظن نوعا والحاصل انه لا اشكال في ان بناء التقليد ليس على السببية المحضة والتعبد المحض بما ذكره من عدم
ملاحظة مراتب الظنون فيما يجري في الاصول التعبدية المحضة الراجعة الى السببية المطلقة واما في الطرق المعتبرة من حيث افادتها الظن
الظن نوعا لا شخصا فلا ضرورة فيه قضت بداهة العقول بمراعاة اقوى الامارتين في حجيتهما من جهة الظن النوعي وبالجملة ليس
كما توهمه الفاضل القمي ره من كون التقليد احد الظنون المطلقة الشخصية حتى يجب الاخذ بقول الميت او المفضول اذا كان الظن الحاصل
منه اقوى من الحي الاعلم ولا كما زعمه المانعون عن الكبرى من كونه تعبدا محضا حتى يتساوى الاخذ باقوى الاقوال نوعا بل
امر بين الامرين وقصد بين الافراط والتفريط والله العالم وربما استدل على وجوب تقليد الاعلم بامور اخر زيادة عما ذكرنا منها
ما عن كشف اللثام وشرح الزبدة للفاضل الصالح من ان تقليد المفضول مع وجود الافضل يستلزم ترجيح المرجوح وهذا ان اختص
دليل من الادلة المستدل بها على كبرى القضية المزبورة وبجاب في تقريبه بفرض سقوط الظنون الخارجية التي تحصل للمقلد عن الاعتبار
هو الحق لان من الواضح عدم جواز ... ان نسأل الظنان لو كان الظن الحاصل من قول الادون اقوى لان المناط في الرجحان والمرجوحية
حكم العقل هو الرجحان الشخصي مثله لو نعم لو قطع عنده على عدم الاعتداد به فمن ذلك يظهر ان منع الاردبيلي في محكي المجمع عن الملازمة
المزبورة استنادا الى امكان وجود الرجحان في قول المفضول احيانا ليس بقادح في الاستدلال ومنها ما عن الفاضل الجزائري من ان الاعلم
له مزية ورجحان على الادون فيقدم كما قدم في الصلوة وهذا ان رجع الى قاعدة الاخذ باقوى الامارتين فهو والا كما هو الظاهر من التنظير
بالصلوة فلا نرى له وجها مع ان ذلك فيها لا يقتضي الا الاستحباب ولو قال مكان قوله كما قدم في الصلوة كما قدم في الامامة لكان اولى ومنها ان
تجويز تقليد المفضول تسوية بينه وبين الافضل يمنعها قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وربما عكس الاستدلال
بالاية على الجواز كما اشرنا اليه في ذكر حجج المثبتين والى ما فيه من المناقشة وهذا تمام الكلام في تنقيح اصل المسألة بقي الكلام في اطرافها
ينبغي بيان امور الاول لا يذهب عليك انه على فرض تمامية ادلة المجوزين لا يجوز للعامي الرجوع الى الادون فلابد له من الرجوع الى الاعلم لان المسألة
من الخلافيات التي وظيفتها الاجتهاد او التقليد لا سبيل الى الاول المفروض عجزه عن فهم ادلة القولين فتعين الثاني وتقليد احد المفضولين في تقليد المفضول
المفضول الاخر يؤدي الى الدور والتسلسل كما لا يخفى فثمرة البحث في تقليد الاعلم انما تعود الى المجتهد اذا سأله العامي عن جواز تقليد المفضول
نعم اذا كان المقلد غافلا عن الخلاف في المسألة فرجع الى الادون صح عمله على القول بجواز تقليده بناء على صحة عبادة الجاهل ومثله من
عن نية القربة في العبادات من الملتفتين الا انه فرض لم يتحقق امكانه فان الالتفات الى الخلاف يستلزم الشك في صحة العبادة التي قلد فيها
الادون فكيف يتحقق الجزم بالقربة والثاني الاعلم من كان اقوى ملكة واشد استنباطا بحسب القواعد المقررة ونعني به من جاد في فهم
الاخبار مطابقة والتزاما اشارة وتلويحا وفي فهم انواع التعارض وتمييز بعضها عن بعض وفي الجمع بينهما باعمال القواعد المقررة
لذلك من اعمال التقريبات العرفية ونكاتها وفي تشخيص مظان الاصول اللفظية والعملية وهكذا الى سائر وجوه الاجتهاد واما الكثرة
الاستنباط وزيادة الاستخراج الفعلي فما لا مدخلية له ثم مسئلتا تقليد الميت وتقليد الاعلم من كتاب مطارح الانظار واما باقي
من المسئلتين فليستا من اجزاء الكتاب بل هما من افادات بعض الاساطين من تلامذة الشيخ قدهما انه لا يعلم مفقدا هذه المسائل الا
الغائص في بحار الاشتغال والفائز باعلى مراتب الكمال ولقد كانت هذه المسائل عند المشتغلين من اهل العلم اعز من الكبريت
الاحمر واللؤلؤ الازهر بحيث لا تنال اليها ايدي المتناول ويتحسر من فقدانها الافاضل فصارت بحمد الله تعالى وفي منا ولنا به

في سهولة التناول بحيث يقدر على تحصيلها كل متناول وعلى الانتفاع
منها كل مشتغل وفاضل فعليكم با
لشكر لله تعالى والدعاء للنا
في ذلك كيف ومحرر بن
١٣١٣

بسعي واهتمام اقل خلق الله [illegible] غلام حسين [illegible]

[illegible] غلام [illegible]

مظفر الدین شاه قاجار

در عهد دولت ابد مدت سلطان السلاطین و خاقان الخواقین السلطان ابو النصر خلد الله ملکه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله والصلوة على رسول الله
وعلى آله آل الله واللعنة على
أعدائهم أعداء الله إلى
يوم العقاب والحساب

وبعد فلمّا كان
هذا الكتاب المستطاب المسمّى بمطارح الأنظار
من تقريرات بعض الأساطين من تلامذة خاتمة المجتهدين ومرجع العلماء
المحققين علم الهدى مرتضى المصطفى مصطفى المرتضى الشيخ مرتضى الأنصاري
قدّس الله روحه الذي شخصت إليه الأبصار ومدّت إليه الأنظار وخضعت له الأعناق
تصدّى لطبعه اعانة على البرّ عمدة التجار والحاج حسن لو والد الآقا مشهدي
نوروز علی كتابفروش الطهرانی أدام الله عزّه واقباله وسعيت بقدر
وسعي وطاقتي في تصحيحه مع ابليته المرجوّ من الناظرين أن يدفعوا بالحسنة
السيئة أن اطّلعوا بزلّة فيه لأنّ الإنسان مساوق للسهو والنسيان
قد تمّت هذا الكتاب المستطاب في شهر محرّم الحرام شهور سنة ١٣١٤
أربع عشر وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبوية
على هاجرها الصلوة

در دار الخلافة الباهرة طهران
در مطبعه مرتضوی بدستیاری
استاد الماهر في هذا الفنّ الشريف
آقا سید مرتضی صورت اتمام پذیرفت
راقمه الحاج میرزا عبد الله